

شبلي ملّاط

تجديد الفقه الاسلامي

محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم

برائع

الطبعة الثانية

تجديد الفقه الإسلامي

الطبعة الإنكليزية الأولى

The Renewal of Islamic Law:
Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf
and the Shi'i International,
Cambridge University Press 1993

الطبعة العربية الأولى شباط ١٩٩٨

دار النهار

الطبعة الثانية تشرين الثاني ٢٠١٥

ISBN: 978-614-8015-02-1

www.bada2e3.com

شبلي ملّاط

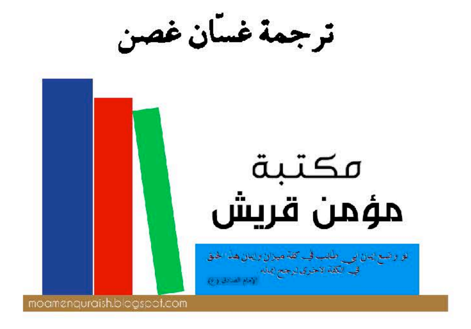
تجديد الفقه الإسلامي

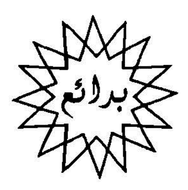
محمّد باقر الصّدر بين النجف وشيعة العالم

تقديم الطبعة الثانية

محمد جعفر الصَّدر

ترجمة غسّان غصن





المحتويات

كلمة شكر

(للطبعة الإنكليزية)

لقد تمّ هذا العمل بفضل والدَيّ، فلم يتوانا عن مساندتي في دراساتي حتى انتهيت منه. والكتاب مهدىً إليهما.

وساعدني أشخاص عديدون في جهدي، كلٌّ على طريقته، وأودّ أن أشكر بشكل خاص البروفسور جون وانسبرووجه والبروفسور طوني ألّن، لدعمهما المستمر.

وأخصّ بالشكر أيضاً الاستاذ ألبرت حوراني والدكتور روجر أوين اللذين أغنياني بنصائح أوصلت هذا الكتاب الى المطبعة. ولقد راجع عدة أشخاص المخطوطة وأمدوني بملاحظات قيّمة لتحسينها، لا سيما البروفسور روي متحده، والدكتور روبين استل، والدكتور نورمن كالدر، والبروفسور وليم توينننغ، والاستاذ كريس رندل، والزميل اين ادج في كلّية القانون في معهد الدراسات الشرقية والافريقية، جامعة لندن؛ كما راجعها قراء لا أعرفهم في دار كمبريدج للطباعة. وفي الدار، أودّ التنويه بجدية الدكتورة جيل توماس في مساعدتي على توضيب النص. وساعدتني مؤسسة الحريري لإتمام العمل، وأودّ تخصيص الشكر للصديقة الاستاذة منى كنيعو، من مكتب المؤسسة في لندن. وقرأ كل من جاين كونورز وليز هدجكن وجاد سويدان مقاطع من المخطوطة فساهموا بملاحظات قيّمة، كما قدَّم الزميلان جعفر دلشاد وجودت القزويني معرفتهما الحميمة بالموضوع، وصداقتهما منذ بداية البحث. وساعدتني زوجتي في ترتيب الدراسة من دون حسبان ولا تردّد. إلى هؤلاء جميعهم أقدّم أعمق الامتنان، وأنا طبعاً مسؤول عن كل ما بقي من أخطاء وتقصير.

محمّد باقر الصَّدر في حلَّته السرمديّة

شبلي ملّاط

لقد مرَّ زهاء ثلاثة عقود على شروعي في الأبحاث التي نتجت في هذا الكتاب، انتقل خلالها اسم محمّد باقر الصَّدر من مُعارض مغمور قضى شاباً بسيف الاستبداد، إلى عنوان مدينة يسكنها نصف البغداديين، وقد ارتفع وحيداً في الفضاء العراقي مرجعاً وطنياً يعود إليه كلّ من أراد تحمّل المسؤوليات السياسية الكبرى في بلاد الرافدين.

في شخصية عملاقة كالتي يمثّلها محمد باقر الصَّدر، من نادر حظوظ الباحث أن يأتي حَدْسُه في توظيف وقته وجهوده عقداً كاملاً من شبابه ـ وقد امتدّ العمل بين بداية أبحاثي عن الصَّدر من عام ١٩٨٢ إلى تجهيز الكتاب بحلّته الأخيرة في الطبعة الإنكليزية الأولى عام ١٩٩٣ ـ، أن يأتيَ حدْسُه في الشخص الذي اختاره للتعريف بنبوغه ومكانته في التاريخ على درجةٍ ما لاقاه الكتاب من رواج عالمي.

ونظراً لما تحوّل إليه محمّد باقر الصَّدر من رمز فكري وسياسي على امتداد الشرق ـ وفي مجالات الاختصاص في سائر العالم ـ، كان ممكناً تطويرُ كل فصلٍ من فصول هذا الكتاب إلى كتاب. وقد دأَب الكثيرون، وفي العراق المحرّر من قتَلةِ الصّدر خاصةً، إلى إعادة النظر في حقبات مختلفة من سيرته ومنظومته الفكرية، بحيث إن الموسوعة الصَّدرية غدَت شاملةً مؤلّفات تُحصى بالعشرات.

ولئن لم تحالفني الجرأة على مرافقة هذا الجهد عن كَثب، وقد يكون أصلاً مستعصياً في غفرته، يبقى عزائي برؤية هذا السِّفر

المتواضع مترجماً إلى لغات عدة، بما فيها الإندونيسية والتركية، ومرجعاً محتَّماً لكلّ من أراد الكتابة في موضوعه، كما رؤيته مطبوعاً بالعربية مراراً وتكراراً في دوُر نشرٍ عراقية، وقد نفدت طبعة «دار النهار» منذ زمنٍ بعيد وتعددت الطبعات الإنكليزية الورقية والإلكترونية بما بات صعباً رصدُها جميعاً.

لكنّ الفخر الأكبر يأتي في ما فتح الكتاب على مؤلّفه من نوافذ عراقية وعالمية، وترحابٍ فريدٍ من نوعه في النجف والكوفة، بل إن من مَداعي الفخر الأكثر عزَّة للنفس وتكليلاً للجهد تقديمُ الكتاب في هذه الطبعة الجديدة بقلم النَّجيب ابن النابغة، وقد أتحفها السيد جعفر الصّدر بمدخل يتألَّق أدباً وفكراً وانفتاحاً بخُطى السَّلف وروحه المبدعة أبداً، وخَطَّه **فقه النظرية** عنواناً للمرحلة التالية من البحوث الصّدرية.

ورجائي في متابعة هذا المشوار الطويل مع الأهل في العراق، موطني الثاني، والبقاء معهم على درب العلم المشترك في فلسفة صدرية إنسانية يضيء العالَمَ نورُها سنةً بعد سنة، وعقداً بعد عقد، إلى ما شاء ربُّنا من مَداد الكلمة السرمديّة.

شبلي ملّاط

بيروت، تشرين الأول ٢٠١٥

ماضٍ يرسم مستقبلنا

محمد جعفر الصَّدر

مقدمة الطبعة العربية الثانية

شكراً للعزيز البروفسور شبلي الملّاط على تشريفي بكتابة مقدمة لكتابه المهمّ، والذي أقف مُنبهراً أمام الجهد العلمي الذي قام به؛ لاستيعاب المنظومة الفكرية للسيد محمد باقر الصَّدر بمضامينها، ومفاهيمها، وآلياتها، وخلفياتها. فقد سبر أغوار هذه المنظومة كبنيةٍ معرفيةٍ متكاملةٍ، يحلّلها ويقاربها بمنهجية علمية ومهنية عالية، وكبناءٍ معرفيٍّ يتتبّع خلفيّاته الفكرية ومنطلقاته ضمن سياقٍ معرفي إجتماعي يمثّل امتداد المشروع الحضاري للحوزات العلمية الشيعية. وقد سلّط الضوء على البنية الاجتماعية للحوزة العلمية، وتداخُلِ مسارها مع المسار العلمي، وأبرز الكثير من مميزات ومحطات هذا التداخل، وآليات إنتاج الأفكار والمشروعية لها داخل «الجماعة العلمية» في الحوزات. وهنا لا يغيب عنّا ما طرحه توماس كون، من تداخُل السوسيولوجي والمعرفي في إنتاج الأفكار وتطوّرها، ولم يكتفِ الكاتب بذلك، بل حاول تتبُّع ما أثمر عنه هذا الفكر في عالم الواقع، من فرص للتطبيق، وما حالفه من نجاح أو إخفاق.

لقد خلّف لنا السيد الصَّدر تراثاً كبيراً متنوّعاً، يستمدّ قوّته ومشروعيته من تمكّنه من آليات المعرفة الدينية التقليدية: فقهاً وأصولاً وكلاماً وتفسيراً. ويستمدّ ألَقه وإبداعه أيضاً، من خلال الاطلاع العميق على الفكر البشري المعاصر له، والفَهم الدقيق للمشكلة الإنسانية

الراهنة، ممّا مكّنه من فتح أبوابٍ جديدة، وآفاقٍ لم تُبصر النور من قبل، في معالجة مشكلات عصره، وتقديم الحلول لها، وذلك بحمل أسئلة الواقع ومشاكله ونتاجاته الفكرية والعملية، والعودة به إلى وحي السماء واستنطاقه؛ لإيجاد الأجوبة المناسبة للتساؤلات الراهنة، والحلول المثلى للمشاكل المختلفة. ولعلّ هذه الميزة والخاصّية المزدوجة: الأصالة والمعاصرة، هي التي أقنعت مفكراً كشبلي ملّاط ـ وهو ينتمي إلى فضاء معرفي علمي حديث ـ بوجود ما هو جدير بتسليط الضوء عليه والاهتمام به.

فعلى صعيد الفكر السياسي والاقتصادي ـ وهما محطّ أنظار هذا الكتاب ـ نلاحظ هذه الخصيصة بوضوح. انطلق الصَّدر في فكره من خلال محاولته حلّ إشكاليّتين شغَلتا الفكر السياسي الشيعي، إحداهما ـ وهي الأقدَم تاريخياً ـ ابتدأت بعد غيبة الإمام الثاني عشر (ع) عام ٣٢٩ للهجرة، حول مشروعية الحكم بدون وجود الحاكم المعصوم، كما تنصّ عليه أدبيات العقيدة الشيعية. وقد تأرجح موقف الفقهاء بين طرفي الرفض والإثبات، وكانت السيادة للرفض، وهو ما أنتج قطيعة الشيعة مع الحكم والحكّام. واستمرّ الوضع إلى عهد الدولة الصفوية في إيران، حيث ظهرت آراء فقهية تميل نحو مشروعية قيام حكم شيعي؛ من خلال وجود الفقيه الذي يُعتبر نائباً للإمام الغائب (ع)، والذي يُسبغ الشرعية على الحكم من خلال التفويض، أو إعطاء الإجازة للحاكم ونحو ذلك ـ ويلاحظ هنا الخلاف بين المحقق الكركي والقطيفي.

وعندما وعى العالم الإسلامي المتغيّرات الكبرى التي حصلت في الجانب الآخر من العالم ـ أعني النهضة الأوروبية الحديثة على الصُعد: المادي والفكري والحضاري ـ دخل الفكر الإسلامي في الإشكالية الكبرى التي لا يزال يدور في فلكها، وهي إشكالية التراث/ الحداثة، وكانت الإجابة المقدَّمة في كل الحقول المعرفية والعلمية، إما تمسّكاً بأحد الطرفين دون الآخر، أو توفيقاً بينهما. وقد ظهرت هذه الإشكالية في مجال الفكر السياسي الشيعي مُبكراً، في النزاع حول إمكانية تقييد سلطة الحاكم المطلق، من خلال إرادة الشعب وبوسائل حديثة كالبرلمان مثلاً، في النزاع بين المشروطة والمستبدة.

ثم برز السؤال الأهم وهو: هل أن المشروعية السياسية للنظرية الشيعية للحكم في عصر الغيبة، تستمدّ وجودها من الفقيه النائب عن المعصوم فقط؟ أو من الشعب والأمة؟ أو بتعبير قريب لمصطلح الصَّدر: إشكالية الفقيه / الإنسان. وهي المعضلة الثانية التي واجهها الصَّدر، وحاول إيجاد حلّ لها.

حسم الصَّدر قراره، بإمكان قيام دولة في عصر الغيبة؛ لضرورات عقائدية، بأدلّة فقهية، فتجاوز بذلك المعضلة الأولى.

وفيما يتعلّق بالجواب عن المعضلة الثانية، فلم يكن الحسم بذاك الوضوح فقد مرّ بمخاضٍ فكري أسفر عن عدّة إجابات طوال عمره، فمَن يراجع تراثه الفكري يرى أن الصَّدر قد تبنّى في بواكير عطائه ما يقارب أحد طرفي الإشكالية بإيمانه بنظرية الشورى التي تُعطي المشروعية للجماعة المؤمنة ـ وعلى أساسها كُتِبت **الأسس** وأنشئ «حزب الدعوة» ـ وبعد ذلك انحاز لولاية الفقيه المطلقة الطرف الثاني من الإشكالية، كما يظهر في تعليقاته على **منهاج الصالحين** و**الفتاوى الواضحة**. وهنا حصل الخلاف بينه وبين قادة الحزب، ثم انتهى في أواخر عمره إلى نظرية توفيقية، قائمة على مشروعية مزدوجة بين الأمة والإنسان كخليفة لله، وبين الفقيه كشاهد ومشرف ومراقب ومصحّح، وذلك في كرّاسَي **اللمحة** و**خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**. هذه المرحلة هي ما عالجه هذا الكتاب فحسب.

لست بصدد تعداد المبرّرات التي أدّت إلى تحوّل فكري كهذا؛ وصولاً إلى النظرية التوفيقية، كالقول إن النصوص الشرعية لم تُسعف محمّد باقر الصَّدر بشكلٍ كافٍ، أو أن التجربة الحزبية الفاشلة، التي قامت على أساس نظرية الشورى، دفعته إلى التنحّي عن هذا الخيار، إلّا أن السبب الأهمّ في نظري هو ضغط إشكالية التراث والحداثة؛ للخروج بحلول تضمن الحفاظ على التراث، وعدم غضّ النظر عن الإنجازات البشرية المعاصرة، فتجلّت هنا قدرة الصَّدر على استيعاب المتغيّرات وتبييئها ضمن المنظومة التراثية.

وقد استطاعت هذه التوليفة الصَّدرية، أن تجد صدًى كبيراً في تجربة الحكم الإسلامي في إيران، نظرياً في دستور الجمهورية الإسلامية، وعملياً في تطبيق الإمام الراحل الخميني، وهو ما أشبعه

هذا الكتاب بحثاً ومتابعةً، ولكنّ الأمر وللأسف تغيّر لصالح تغليب أحد طرفَي المعادلة، وهو الفقيه، بعد التغييرات الدستورية التي حصلت عند رحيل الخميني، مما أبعد التطبيق عن جوهر نظرية الصَّدر بعض الشيء.

وفي عراق ما بعد ٢٠٠٤ قدّمت المرجعية العليا في النجف الأشرف، مشروعاً سياسياً حول علاقة الحوزة بالسلطة، ودور الفقيه في ذلك، يستقي الكثير من تراث الحركة المشروطة وأدبياتها، إلا أني أزعم أنه يستوحي من توليفة الصَّدر السياسية، خاصة ما يتعلق بثنائية السلطة/ الشعب، الحاكم/ الفقيه، المراقِب والشاهد. صحيح أن هذا الأمر لم يسطَّر بشكل قانوني في الدستور الذي تمّ اعتناقه، إلا أن الممارسة العملية للمرجعية في علاقتها مع الدولة الناشئة، كانت توحي بذلك؛ من خلال اقتصار دورها على التوجيه والإرشاد، وعدم التدخّل، إلّا في المفاصل المهمة والمصيرية.

غَيْر أن تجربة حكم الإسلاميين في العراق، فشلت فشلاً ذريعاً مع الأسف، وأعتقد أنه من الإجحاف أن نُلقي باللائمة على نظرية الصَّدر، أو دور المرجعية في ذلك، فإضافةً لعدم تضمين هذه التوليفة في الدستور، مما جعل التطبيق دون ضمانة قانونية، واقتصر الأمر على كاريزما المرجعية وبُعْدِها الرمزي، فإنّ هناك عوامل كثيرة لعبت دوراً في تحقُّق الفشل، كالاحتلال الغربي، والتدخّل الإقليمي، وعدم كفاءة الأحزاب الإسلامية الشيعية التي استلمت السلطة على الصعيدين الإداري والمهني، بل وحتى الأخلاقي والقيَمي، وبسبب التركيبة المجتمعية العراقية المختلطة من أعراق وأديان ومذاهب مختلفة.

وأما ما يتعلق بالجانب الاقتصادي، أَلْفُتُ إلى أنّ السيد الصَّدر قد قدّم لمعالجة هذا الجانب، واحداً من أهم إنجازاته الفكرية وهو **فقه النظرية**. ويُعتبر **فقه النظرية** نقلةً نوعيةً في الفكر الإسلامي الفقهي، لم تحظَ بالاهتمام والعناية لحدّ الآن. وهذه النظرية مستمدة من التصوّر الذي يحمله الصَّدر، للصّرح الفكري الإسلامي ككلّ، يقوم على أساس أن الإسلام يشكّل «عقيدة حيّة في الأعماق، ونظاماً كاملاً للحياة، ونهجاً خاصاً في التربية والسلوك» فيبتدئ هذا الصرح من قاعدةٍ ـ تمثّل الرؤية العقائدية للإسلام حول الكون والحياة والإنسان،

أساسها التوحيد ـ تشكّل بنية تحتية لما بعدها، الذي يمثّل البناء الوسطي، ويتمثّل بالرؤية الإسلامية حول أنظمة الحياة الإنسانية، من: اجتماعية وسياسية واقتصادية وأُسرية... إلخ، وتتمثّل في رؤى ومفاهيم وتصوّرات الإسلام حول ذلك الحقل الإنساني، تشتقّ وتنبعث من الرؤية العقائدية الشاملة. وهو في نفس الوقت يُعتبر الاتجاه النظري، والموجِّه العام للبناء العُلوي لهذا الصرح، والمتمثّل بالسلوك الفردي والجماعي للإنسان. فهناك انبثاق وتأثير وتأثّر بين هذه البُنى، ولذا فمن الممكن من أجل اكتشاف نظرة الإسلام في مجالٍ حياتيٍّ ما، أن نتتبّع المفردات التي تُعالج سلوكاً مُعيناً، من نصوصٍ مقدسةٍ وفتاوى الفقهاء؛ للوصول إلى المفاهيم العامة، وبالتالي إلى النظرية الإسلامية في ذلك المجال.

وهذا الجهد العلمي الاجتهادي البشري، هو ما قام به الصَّدر في كتاب **اقتصادنا** وأسمى المنهج: فقه النظرية. كما يمكن السير بالاتجاه المقابل، أي باكتشاف نظريات إسلامية في مجالات مختلفة، اعتماداً على نصوصٍ مقدسةٍ، يمكن أن تكون مرشداً وموجِّهاً لها في عملية التشريع، وهذا ما قام به الصَّدر في كُرّاس **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، لينتج عنه اتجاهات عامة للفقه السياسي، استطاع أن يوظّفها إلى سلوك، عبر مواد قانونية كما في **اللمحة**؛ وكذلك في محاضرات **التفسير الموضوعي**، عندما أسّس نظرية الإسلام عن المجتمع وعناصره والعلاقات بين هذه العناصر، ليؤكّد أن هذه النظرية تساهم في إرشاد وتوجيه عملية التشريع.

وفي هذا الحقل تتجلّى ميزة الصَّدر في الجمع بين الأصالة والمعاصرة، فنجد التراث حاضراً بقوة، إضافة إلى الاطلاع على التجربة البشرية الحديثة، وما أنتجته من أفكار وإشكاليات ينطلق منها، لاستنطاق النصوص المقدّسة، وصولاً إلى عملية الاكتشاف المطلوبة، فنجد الصَّدر اطّلع ـ بحدود ما توفّر له من مصادر ـ على منجزات الغرب العلمية، في مجالات الفلسفة والاقتصاد والتاريخ وغيرها.

وفي حدود علمي فإن جهده النظري الاقتصادي، لم يحظَ بفرصة للتطبيق لحدّ الآن، بل لم يتقدّم الفكر الإسلامي الاقتصادي، بعد لحظة **اقتصادنا**، أي خطوة إلى الأمام، رغم التغييرات الهائلة التي

حصلت في الوضع الاقتصادي العالمي، والتي تحتاج إلى متابعة وتطوير، أو إضافة، عما قُدّم في **اقتصادنا** على الصعيد النظري. نعم في موضوع البنوك اللاربوية، نشأت الكثير من المصارف الإسلامية في بلدان العالم الإسلامي، ولا أعلم هل استفادت من طرح الصَّدر؟ وما مدى النجاحات التي حقّقتها في هذا المضمار؟

لا أغالي إن قلت: إنَّ الصَّدر قدّم تراثاً لا زال غضّاً طرياً على صعيد المضمون، فضلاً عن المنهج، نحتاج دائماً للعودة إليه، إما للاستفادة منه بشكل مباشر، أو للانطلاق منه نحو تطويره وإكماله، أو لنقده ومساءلته للتقدّم به نحو الأمام. ومن هنا نجد الحاجة ماسّة إلى إعادة طبع هذا الكتاب الذي يمثّل دراسة نادرة لفكر الصَّدر، من حيث الاستيعاب لأبحاثه ومنهجه، أبرزتْ وجوه الجدّة والإبداع، وأشارت إلى مَواطن الخلل أو الإخفاق في رأي الكاتب، وتابعت موارد تطبيق هذا الفكر على أرض الواقع؛ للحصول على تقييم علمي له، فامتازتْ على كثير من الدراسات التي تناولت فكر الصَّدر إما بصورة تبجيلية فحسب، أو اقتصرت على بُعده النظري دون التطبيقي العملي.

أرجو أن تحظى هذه الدراسة بمزيد من العناية والاهتمام؛ لأنها تفتح الطريق نحو إحياء حقيقي لفكر الصَّدر: منهجاً ونقداً، ولا ضير من النقد فهو عامل تطوير وبناء وتكميل، إذا كان بنّاءً وعلمياً، وبالنتيجة فإنه رأي للباحث، قد يخطئ أو يصيب، ولكن النقد يساهم في إبقاء الفكر حياً ومعطاءً.

رحم الله الصَّدر شهيد كلمة الله التي أطلقها لحلّ مشاكل الإنسانية المعذَّبة.

ورحم الله القامات الباسقة من سلالة آل الملّاط الذين أرسوا العدل عن طريق القانون والقضاء ونشروا الجمال عن طريق الأدب شعراً ونثراً.

وأسأل الله لنا أن يجعلنا على دربهم سائرين.

محمد جعفر الصَّدر

بيروت ٢٠١٥

مقدّمة الطبعة العربية

١

باستثناء بعض الأوساط المغلقة على عوالم بقيت غريبة عنها، لم يعد اسم محمد باقر الصدر مجهولاً من أي باحث في الفكر الاسلامي المعاصر، بل من أي شخص يولي اهتماماً لتاريخ المنطقة الحديث.

وفي السنة المنصرمة جاء الاستشهاد به كظاهرة فريدة في التاريخ من دفّتي شفير الشرق والغرب. ففي مقال نشرته «الفينانشال تايمس» اللندنية تحدث الصحافي الشهير ادورد مورتمر عن محمد باقر الصدر «كالرجل الذي كان من الممكن أن يكون مانديلا العراق» [1].

وفي الفترة ذاتها، صدر كتاب في بيروت هو الترجمة العربية لمجموعة مقالات للدكتور محمد الخاتمي بعنوان «بيم موج»، والعنوان مقتطف من بيتي شعر لحافظ، يتناول فيهما الشاعر الشيرازي العظيم جدلية التاريخ بين الفكر والغيب، مخاطباً طائر المساء عن مآل الساحل لمن غمرته لجة الأمواج:

شب تاريك وبيم موج كردابى جنين هايل

كجا دانند حال ما سبكاران ساحل ها[2]

و يُستشفّ في الكتاب إعجاب رئيس جمهورية إيران الحالي بفكر الصدر في تكوين الفكر الاسلامي المعاصر وقد خَصّصَ له فصلاً كاملاً.

الشهيد الصدر هو مجتهد وفقيه جبار وشخصية متفوقة في الفلسفة والكلام والعلوم الاسلامية. ومن أهم إشارات نبوغه المتمثل في دأبه الفكري والاجتهادي، محاولاته عرض الاسلام بأسلوب علمي ومنطقي بمقابل المذاهب الفكرية الحديثة[3].

وفي هذا الفصل، يبحث الخاتمي بإسهاب عن مكانة الصدر المرموقة، وهو

الذي «لا يدرك قيمة الجهود التي بذلها سوى أولئك الذين آمنوا بالاسلام بكل وجودهم، ونشدوا عظمته وسيادته، وأحاطوا بأوضاع عصرنا وظروفه المضطربة والمعقدة»(٤).

وفي عرض الخاتمي لبعض آراء الصدر يتم التركيز على حرص العالم النجفي على تناول الافكار الغربية من دون الافتقاد الى تشخيص خصوصيات النظامين الرأسمالي والاشتراكي:

إن الجهل بالاسلام من جهة، وعدم معرفة الغرب بصورة صحيحة من جهة أخرى، وعدم استيعاب حساسية الموضوع وتعقيداته والتعامل معه بشكل سطحي من جهة ثالثة، كل هذا يقود أحياناً إلى جهالة مضاعفة(٥).

هذه الفلسفة الصدرية التي يدافع الخاتمي عنها، عرضها أيضاً في الكتاب الذي أصدره في الفكر الغربي: «أولئك الذين يرون الغرب في حلّة الشيطان، ومصدراً للشرّ، ويريدون تطهير أذهانهم وحياتهم من عدواه، ينصحون باغلاق جميع الأبواب أمام الغرب. لكنهم يغضون النظر عن أن حقيقة الحضارة الغربية على انتشار وتوسع جعلاها ترسخ في التاريخ. إن نفينا وإنكارنا لن يخرج الغرب من بيننا ولن يمنع نفوذه وتأثيره في مجتمعنا وحياتنا» ولذلك، «فإن العمل على فهم ثقافة وحضارة الغرب هو حاجة فكرية وضرورة تاريخية»(٦).

وهذا ما يعتبره الرئيس الايراني المساهمة الأساسية التي جاء بها الصدر، والذي قد يكون تفرّد بها من بين الفقهاء التقليديين، وهي نظرة تفتخر بالاسلام كرافد أساسي في تاريخ الفكر الانساني، من دون أن تنغلق على نفسها فتتجاهل المساهمة الغربية العارمة في التراث الانساني، بما فيه الشرقي والإسلامي.

ومن هنا، يرى الخاتمي ضرورة حذو منهج الصدر الفقهي «لأن هذا العظيم ينطلق بتحركه من قاعدة المعارف والفقه الاسلامي، ويتناول المذاهب المخالفة بالدراسة والنقد بحيطة وحذر ودراية وإنصاف»(٧).

وبالتحديد، يلاحظ الخاتمي القدرة الخلاقة للصدر في استعماله للنصوص الفقهية على شكل مغاير تماماً لما دأب عليه «الاشخاص في الحوزات العلمية والفكرية اليوم»، وهم الذين

اذا سئلوا عن المناهج والقيم البديلة لنظام الاقتصاد الحر او الاقتصاد الاشتراكي، ليحدد الشعب والحكومة على ضوئها السياسة الاقتصادية وأسس الحياة الاجتماعية، فانهم إما أن يبقوا عاجزين عن اقتراح البديل، أو يشيرون إلى مجموعة الأحكام

الحقوقية والمالية والقانونية التي تكفَّل الفقه الاسلامي بتوضيحها ويقولون: ما دمنا نمتلك هذا الفقه الغنيّ، وعظمة التراث الشيعي، فما حاجتنا الى اللجوء الى الاشتراكية والليبرالية. مع العلم ان ما ينهض في مواجهة الفقه الاسلامي إن هو إلاّ مجموعة من القوانين المدنية والمالية والنظم الحقوقية للأنظمة الرأسمالية او الاشتراكية وليس الليبرالية أو الاشتراكية.
فالمذهب هو غير المجموعة الحقوقية والفقهية. والغرب أيضاً لم ينطلق لتسخير العالم عبر مجاميعه الحقوقية. بل إنه، ومن خلال عرضه للمذاهب الفكرية التي تستمد وجودها من المقررات القانونية للحكم، سيطر أوّلاً على أذهان مخاطَبيه ومشاعرهم. ومن الطبيعي انه عندما يقع المذهب الاشتراكي او الليبرالي موقع قبول فرد ما، فمن الطبيعي ألاّ يعير هذا الفرد أهميّة للفقه الاسلامي وأن يتّخذ القوانين الغربية أو الشرقية، أو القوانين المُستَلْهَمَة من المذهب والتي تساير الظروف الاجتماعية لشعب ما، أساساً لعلاقاته.
بناء على هذا، فإن الذين يزعمون بأننا بالفقه نخوض الصراع مع الاشتراكية أو الليبرالية هم مخطئون[٨].

فمن صلب حجة الخاتمي أن فقط القراءة الخلاّقة للفقه كما تناولها الصدر تسمح بفتح «طريق جديد أمام البشرية»، «والعصر الحاضر في انتظار إجابة جديرة لائقة لهذه الدعوة المقدسة»[٩].

وبهذا قد يكون محمد الخاتمي وإدورد مورتيمر التقيا على قاسم مشترك هو محمد باقر الصدر، فوجدا فيه قاعدة تثبت الحوار او المنافسة بين الحضارات ليس على أساس المضمون، بل على أساس منهج جديد: «إن المهم ليس النتيجة المحدودة، بل الجهد المقدس نفسه الذي يبذله المجتهد الواعي لعصره...»[١٠].

هذا النهج الجديد أكّده معظم البحاثة الذين تناولوا كتابات الصدر، «فقد أنجز الصدر نقلة نوعية أشادت قمماً - حتى لا نقول أرقاماً قياسية - في مسيرة الفكر الاسلامي المعاصر لا تقارن الا بالقليل من أمثالها في تاريخ الفكر»[١١].

وتزداد الدراسات حول فكره في العالم، وترى ذكرى وفاته في الثامن من نيسان ١٩٨٠ ندوات سنوية في لندن وطهران وغيرها من العواصم، لم أعد بالحقيقة ملماً بها كما في فترة البحث المتصل الذي خصصته للصدر ونتج في في هذا الكتاب[١٢]. ويشكل تضافر هذه الندوات إجماعاً على مكانة الصدر الفكرية، والفصل المخصص لفكره في كتاب الدكتور الخاتمي هو اشارة إضافية لفرادة هذه الظاهرة.

لست في هذه المقدمة في موقع يسمح لي بالإلمام بهذه الدراسات كما تستحق، أو باعادة النطر في بعض استنتاجاتي على ضوئها، وسدّ الثغرات الكثيرة التي بيّنتها - وأترك الأخطاء في الكتاب على ما هي، لنباهة القارئ

الأكثر دقة مني - ...

لكني وددت ان أغتنم فرصة هذه المقدمة للتعرض لعوالم فتحتها عليَّ دراسة سيرة الصدر الفكرية، وبعضها أقرب إلى الواقع المحسوس منها إلى عالم الأفكار الصرف.

وأول عوالم المحسوس كان في الصداقات الشتى التي يسّرها هذا البحث. فلم يكن لهذا الكتاب أن يكتمل، في صيغته العربية، لولا مساعدة السيد حسين شرف الدين وتكرّمه بوقته وباتصالاته وصداقاته العارمة، وهو الأديب الذي يُحيي أثر إمامنا اللبناني المختفي السيد موسى الصدر بالمثول الأكثر حضارة علينا - وهو السّجل المكتوب -(١٣)؛

ولولا صديق العائلة الكريم الدكتور علي مقلّد، الذي أعلمني، بتواضعه المعهود، عن جهلي لمصادر عديدة، ولا سيما دراسات السيد حسين منتظري الجامعة «في ولاية الفقيه»، هي حلقة أساسية في هذا الموضوع الهام(١٤). ولما تمّ الكتاب على هذه الدقة الفنّيّة لولا مساعدة أمثال الأستاذ غابي ملكي، ومحمد ناصيف ووداد الحسيني ويوسف منصور.

٢

لن أحاول هنا التطرق إلى نظرية ولاية الفقيه، وهي بحاجة إلى إعادة تقييم في ضوء دراسات المنتظري وغيره، وفي ضوء التطورات الكثيرة على الساحة الشيعية منذ وفاة السيد الخميني سنة ١٩٨٩ والسيد الخوئي سنة ١٩٩٢. إلاّ أن سؤالاً أساسياً يبقى من ناحية تطور الفكرة في ما يشير إليه الخاتمي في فصله عن الصدر تحت عنوان «الحكومة الاسلامية»: فالصدر

> يسعى الى اقناع المخاطَب، بوحي من إدراكه وإنصافه، بأن الاسلام دين جامع، وأن الحكومة الإسلامية هي الهدف الأصلي لنشاط المسلمين الفكري وتحرّكهم الجهادي. وباعتقادي أنَّ فكرة الحكومة الاسلامية هي محور البحث وهي المفتاح لفهم آرائه السامية في الميدان الاجتماعي والاقتصادي»(١٥).

وإذا كانت الحكومة الاسلامية هي محور البحث ومفتاح آراء الصدر، يبقى الغموض مكتنفاً لمعالم عديدة يتعرض الخاتمي الى ركن واحد منها، هو مبدأ تدخل الحكومة في «منطقة الفراغ» التي تركتها الشريعة «وفقاً لاحوال الزمان والمكان وتحوّلات الانسان المذهبية والنفسية»(١٦). هذه طبعاً ناحية أساسية من سن الحكومة قوانين جديدة في الحقل العام، لا سيّما في الحياة الاقتصادية للمجتمعات، كما سيراه القارئ في الفصل الخامس من الكتاب الذي بين يديه.

لكن معالم عديدة أخرى في الحكومة الاسلامية تبقى غامضة، ومن أهمها تطوّر فكر محمد باقر الصدر، منذ وعود شبابه بتناول هذا الموضوع، وحتى الكراسات التي تطرّق اليها قبل موته غيلة بأشهر قليلة.

فكان الصدر قد وعد القارئ في مساهماته الأولية كشف النقاب عن الحكومة المنشودة، بكتاب عن «مجتمعنا» لم يرَ النور؛ وبدلاً من ذاك السفر الجامع، صدر عدد من المقالات المختلفة في مجلة «الأضواء» النجفية، جمعت بعد وفاته في كتاب «رسالتنا»، ومعظمها من افتتاحيات المجلة لا تفي بالغرض، وهو صورة مكتملة لمؤسسات النظام الإسلامي.

وكان المرحوم مهدي الحكيم قد أشار في بعض مقابلاتي معه إلى وجود نصوص عن الدستور الاسلامي المنشود وزّعت على اصحاب الصدر وتلامذته في أوئل الستينات، وأخذت رواجاً متنامياً[١٧].

إلا أن الحظ لم يحالفني على الحصول على هذه النصوص آنذاك، فغاب الأمر عن بالي. وصدف أنني التقيت في واشنطن منذ شهرين بالصديق محمد عبد الجبار، الذي كنت قد تعرفت به في لندن وأحببت تواضعه وملكاته الفكرية والتنظيمية، فدار الحديث فيما دار عن موضوع ولاية الفقيه، ومحاضرات الخميني فيها، ومساهمة الصدر في وضع المسودة الأساسية للدستور الايراني الذي لا تزال الثورة الاسلامية مبنية عليه.

وسبب الحديث كان النقد الذي تلا صدور الكتاب الحالي في الأوساط الاكاديمية الايرانية، خاصةً من جانب الاساتذة من ذوي الاصل الفارسي في الولايات المتحدة، لما جاء في القسم الاول منه عن الدِّين الكبير لمحمد باقر الصدر في الدستور الايراني. والحجة المضادة الاساسية أن مساهمة الصدر لم تكن مهمة بالنسبة لدستور الجمهورية الإسلامية في إيران، بخلاف ما جاء في متن كتابي هذا على أساس المقارنة القانونية بين هيكل الدستور الايراني والهيكل المقدَّم من قبل الصدر لزملاء لبنانيين سنة ١٩٧٩.

وبالحقيقة فإنني لم أتابع البحث في هذا المجال لمناقشة رافضي فكرة هذا التحدار في المفاهيم، من ناحية لأن صلب الاطروحة كان اقتراحاً بتوسيع دائرة البحث عن أصول الدستور الايراني على امتداد يشمل مساهمات محمد باقر الصدر بشكل واف، ومن ناحية لأنني انصرفت بعد ذلك عن متابعة نصوص الصدر وما كتب عنها بانشغالات قانونية أقلّ فقهاً جعفرياً، اذا جاز التعبير، واكثر تركيزاً على القوانين المعاصرة المقارنة، وعلى الأمهات الفقهية السنيّة - من الشيباني إلى السرخسي والكاساني - والتي سلبت ذهني بأسلوبها،

فابتعَدْت عن ساحة الدستور الايراني الاول.

لكن الحديث مع الاستاذ محمد عبد الجبار أعاد فتح الاهتمامات القديمة، فقد أخبرني عن هذه النصوص الاولى التي حسبت أن اثرها ضاع، بل تكرّم عليَّ بامدادي بها فور عودته الى لندن، وهي الآن، بفضله، بتصرف القارئ العربي في نهاية هذه المقدمة.

ومن ظاهر الاوراق انها طبعت من قبل بعض الاوساط القريبة من حزب الدعوة (او ما تبقى منه)، ووزّعت بشكل محدود، مقتصرة على ثلث او نصف النص الموجود، والنص الكامل عبارة - على حد ذكرى محمد عبد الجبار - عن ٣٣ أصلاً دستورياً وضعها الصدر في أوائل الستينات، وناقشها في أوساط اصحابه ومريديه، فكتب عليها ملاحظاته على مر الايام.

أما لماذا لم تنشر هذه النصوص بشكل واسع حتى اليوم، فالأمر مدعاة للاستغراب نظراً لمكانة الصدر الفكرية. وسيجد القارئ فيها أسلوباً يمكن بلا شك ان يعزى إلى الصدر، لسلاسته الجاحظية ومنطقه الصارم، وهو السهل الممتنع نفسه الذي خلب به محمد باقر الصدر عقول قرائه، من «فدك في التاريخ» إلى محاضراته القرآنية في آخر ايام حياته؛ ولذلك، فان غياب هذه النصوص عن النشر، ونصفها أو اكثر لا يزال حسب علمي غير متوفر، يفتح المجال للتساؤل عن مضمونها، وعن اسباب تغييبها عن الملأ إلى اليوم.

وقد يجد القارئ بداية جواب في متنها عندما يتوسع الصدر في الاساس رقم (٦) وهو «شكل الحكم في الاسلام».

ويحدده الصدر بـ «رعاية شؤون الأمة طبقاً للشريعة الاسلامية»، وهذا ما لا خلاف فيه عند مجمل الاسلاميين المعاصرين. ثم يحدد المهام الأربعة التي تتطلبها الدولة الاسلامية، وهي عبارة عن استحداث القوانين الشرعية الملائمة وتطبيقها، وهذا أيضاً ما لا جدل فيه.

إلا ان المقطع التالي، الذي يفصل فيه الصدر بين شكلين للحكم، أولهما «إلهي، وهو يعني حكم الفرد المعصوم الذي يستمد صلاحياته من الله مباشرة ويمارس الحكم بتعيين إلهي خاص دون دخل لاختيار الناس وآرائهم»، بخلاف الشكل الثاني القاضي بـ«الحكم الشوروي او حكم الأمة».

وهنا يجد القارئ فرقاً مبيناً بين الصدر الشاب، الذي كتب هذه الملاحظات فيأوائل الستينات، وبين صدر سلسلة «الاسلام يقود الحياة» أيام الثورة الايرانية، حيث يتم جمع هذين الحكمين بخلط حكم الشعب - وهو مترجم عملياً بإدخال عملية انتخابية شاملة تحدد، في ما تحدد، شخص رئيس

الجمهورية وممثلي الشعب في البرلمان -، بالطبيعة الالهية - وهي المكرسة لدور الامام الغائب عن طريق ولاية الفقهاء كما يحددهم المذهب الاصولي لدى الاثناعشرية، ومترجمة في الوضع الإيراني بمركز القائد-«رهبر»، وهو نظرياً المرجع الأعلي في الهيكلية الشيعية(١٨).

ولا أودّ اطالة الحديث في هذا الموضوع، لان النص بين يدي القارئ الآن، ولأن أسلوب الصدر واضح بما لا يدعو إلى تأويل مترامي الأطراف.

ولست متأكداً من أن احتمال اختلاف رؤية الصدر الشاب لنظام الحكم عن رؤيته لها في سنة ١٩٧٩ أودى الى طمس معالم الكتابات الاولى في الموضوع. لكن بروز هذه الأصول يؤكد أمراً كنت قد ختمت به كتابي عن الصدر، وهو دوام انفتاح مجالات جديدة للمناقشات المثيرة في المواضيع التي تناولها العالم النجفي، وارتكازها على أسلوب مسكوب في أفقه التراث العربي والإسلامي.

٣

غالباً ما طرح السؤال عليّ عن سبب اهتمامي بالشريعة والفقه، وقد كرست أكثر من عقد من حياتي لتدريس المادة في لندن، وخصصت غالب أبحاث الشباب لمواضيع تبدو غريبة عن ثقافتي ومحيطي.

لم يأت شغفي بالفقه الاسلامي فجأة، بل جاء عن طريق أبحاثي عن محمد باقر الصدر ودوره في التاريخ العربي والاسلامي المعاصر، فصار اهتمامي الفقهي ينمو على مهل، حتى استحوذت المواد الفقهية المعاصرة والكلاسيكية على معظم أوقات البحث والتدريس التي أمضيتها في بريطانيا.

وأذكر بوضوح أول مناسبة التقيت فيها بظلّ العالم العراقي، حين رأيت صوره شهيداً على جدران الأحياء الشعبية ذات الأغلَبية الشيعية في بيروت. كان ذلك في شتاء سنة ١٩٨١ -١٩٨٢، قبيل الغزو الاسرائيلي للبنان ومغادرتي بيروت، عندما كنت أشاطر حياتي الطالبية بين الجامعة اليسوعية في الشق الشرقي من المدينة، حيث درَسْت الحقوق، وحرم كلية بيروت الجامعية، حيث تابعت دراسات عليا في الأدب الانكليزي. وكانت تلك أياماً حزينة «تنذكر ولا تنعاد»، كما يقول المثل الشعبي، انغلقت بيروت على أحيائها، فصارت بيروتين وأكثر، وانحصرت طريق الوصل بينهما على ممرّ او ممرّين، فسادت العجقة واضطرّ السائق الحريص على وقته تفادي الجادات الواسعة واعتناق الزواريب.

فكانت الزواريب البيروتية مدخلي الاول الى محمد باقر الصدر، وأذكر دهشتي لرؤية صور عالم عراقي على جدران الأزقة. فاذا كانت صور الإمام موسى الصدر والإمام الخميني قد ملأت المدينة لمكانة الأول اللبنانية ولريادة الثاني الايرانية، علق في ذهني السؤال عن محمد باقر الصدر العراقي وسبب صدارته في بيروت.

وقد صادف ذاك الشتاء أن الصديق الأستاذ وليد جنبلاط، - الذي ارتبطت بعائلته وشائج عبر الأجيال، منذ صداقة أخ جده نسيب بك وجدّته الشهيرة الست نظيرة مع تامر وشبلي الملاّط، ومن بعدها طبعاً قربة المرحوم كمال ووالدي -، كان قد طلب مني أن أُرتّب مكتبة أبيه التي نقلت إلى المختاره. وكانت هذه مناسبة فريدة لشاب أحب تفوق كمال جنبلاط الفكري، فأتاحت لي إمضاء نهايات أسابيع كثيرة في قصر المختاره أنسّق الكتب فأقرأ بعضها وأهذّب البعض الآخر، باحثاً عن عالَم الكتب الذي كان القائد اللبناني شغوفاً باقتنائها علّها تعطيني مفتاحاً لتميّزه عن سائر أقرانه من أهل السياسة الأمّيّة في لبنان.

ومن بين كتب كمال جنبلاط، وجدت مؤلّفاً لمحمد باقر الصدر، الذي كانت تبادرني صوره كل يوم أتردد فيه بين شطري بيروت. والكتاب كان بعنوان «إقتصادنا»، يقع في أكثر من سبعمائة صفحة من القطع الكبير. لم يتسنَّ لي أن أقرأه آنذاك، إلا أنني تصفحته ملياً، وأعجبت بهندسته الفكرية وجديّة مصادره الغربية والعربية توثيقاً للمراجع. وكم كنت بعيداً من تصوري حينذاك انه سيأتي يوم أكرس فيه دراسة جامعية مطنبة للصدر، وأصبح قريباً لآله وأصحابه في العراق وايران ولبنان.

ولم تكن متابعتي للصدر مباشَرة بعد اكتشافي «اقتصادنا» في مكتبة المختارة. فقد مرّت الايام، وجاء الاجتياح الاسرائيلي القبيح، فأنهيت امتحانات السنة الرابعة في الحقوق في ظله، وانتقلت بعدها الى واشنطن لأكمل دراستي في الماجستر في جامعة جورجتاون. وفيها قررت أن أختار من بين المواد المطروحة عليّ مادة «الفقه الاسلامي» التي كان يدرسها آنذاك أستاذ مصري، كان طريفاً وان لم يكن متبحراً في الموضوع. ومن حسنات المادة انه كان بالامكان للطالب كتابة مقالة فيها بدل أن يُمتحن عن ظهر قلب، فأتاح لي هذا الجهد أن أتابع بعض الأبحاث الجامعية باللغة العربية، وكان وجودي في الغرب يهدد اهتمامي اليومي بها وإهمالها في سبيل المواد القانونية الأميركية البحتة. وأتاح لي أيضاً هذا الدرس فرصة النظر عن كثب، ومواصلة اهتمامي

الموقوف، في فقه محمد باقر الصدر.

كان ذلك في ربيع سنة ١٩٨٣، وكنت قد اقتنيت إثر زيارتي لبيروت في عيد الميلاد كتابات عدّة للصدر، ومنها «اقتصادنا» و«فلسفتنا»، وعدداً من الكراريس مختلفة التي جمعت في سلسلة «الاسلام يقود الحياة». وصدف ايضاً انني تعرفت على مؤرخ العراق العظيم الاستاذ حنا بطاطو، الذي كان قد التحق بعد الاجتياح الاسرائيلي بجامعة جورجتاون، يدرّس فيها تاريخ العالم العربي المعاصر.

وأذكر ان المناسبة الأولى لتعرفي الى الأستاذ الفلسطيني المحترم كانت في المظاهرة العفوية التي قادتنا أمام البيت الابيض بعدما شاع خبر مجزرة صبرا وشاتيلا. وحنا بطاطو طبعاً شكّل لجيلي مرجعاً فريداً لكتابة تاريخ الشرق الأوسط المعاصر، ولا أزال حتى اليوم على قناعة من تفوّقه ليس في تناوله تاريخ العراق فحسب، بل في قدرته الجمع بين اللوحة الشاملة وتفاصيلها الدقيقة بما لا يضاهى به حتى في تأريخ بلاد الغرب. واجتمعت فيه مرة او مرتين بعد ذلك، وأخبرته عن اهتمامي بالصدر، وكان بطاطو قد نشر دراسة عن الحركات الاسلامية في «الميدل ايست جورنال»، وأشار بها الي، فقرأتها على التوّ ورأيت فيها أهمية الصدر السياسية في التاريخ العراقي الحديث.

كانت هذه الفترة مرحلة اكتشاف لمكانة الصدر السياسية في العراق، وبدت الخيوط الواهية الراسبة في الذهن تتبلور على مرّ الأسابيع، فغدت الأمور المبهمة من عواصف واحداث في لبنان وفي الشرق تتضح بتقصٍّ خلفية الصدر وصحبه في النجف - بمن فيهم روح الله الخميني -. وفهمت آنذاك، لأول مرة، مصدر الحجة الاسرائيلية التي أتاحت لأرييل شارون الشروع بمخططه القبيح في لبنان، وقد رأى الرئيس العراقي صدام حسين، الذي وجد نفسه طوال ربيع سنة ١٩٨٢ في موقف دفاعي متراجع على الجبهة الشرقية، أن يقدّم للمتشددين من الاسرائيليين ما كانوا يحتاجون اليه من عمل عنيف لتبريرهم إجتياح لبنان، فعهد إلى السفارة العراقية في لندن تنظيم محاولة اغتيال السفير الاسرائيلي شلومو ارغوف قي ٣ حزيران ١٩٨٢.

وفهمت أيضاً كيف أن الصراع بين النجف وبغداد امتد إلى بيروت، حيث صار الاغتيال والاغتيال المضاد دأب التعاطي بين أنصار صدّام حسين وأصحاب محمد باقر الصدر، مما أدى فيما أدى الى تفجير السفارة العراقية ومقتل العديد من الأبرياء، بمن فيهم زوجة الشاعر الكبير نزار قباني.

وفهمت بوضوح أكثر ما سميته في كتاباتي عن الصدر لاحقاً بالأممية

الشيعية، والمثلث الغريب الذي ربط بوشائج العلم والصهارة الجنوب العراقي، وجبل عامل اللبناني، والعالم الفارسي بأسره، والصداقات الشيعية - العلوية العميقة، والتي جعلت من سوريا العربية أصدق حليف لايران في حربها مع العراق العربي طوال حرب الخليج الأولى وبعدها.

لكن القارىء لن يجد في كتابي هذا معالجة لأي من هذه الظواهر السياسية، اذ واكبت الصدر في لمحة وجيزة عن حياته السياسية العراقية، كان ذلك بعد إلحاح المرحوم ألبرت حوراني، الذي قرأ الكتاب في نموذجه الأول كأطروحة دكتوراه ونصحني بالتحدث عن سيرة الصدر السياسية بتفصيل أكبر. أما لماذا كنت قد تحاشيتها وعالجت مساهمته كمفكّرٍ وحسب، فهذا الخيار كان قناعة مني أن السياسة تقتل الكتب، وأن بقاء الكتاب مرجعاً يستفاد منه مرتبط بفصل فكر الصدر عن تقلبات الدهر المريرة.

والحقيقة ان الانجرار إلى بعض السياسة العراقية جاء فقط بعد إنهاء الأطروحة سنة ١٩٨٩، وبعدما دكت جحافل صدام حسين وئام أهل الكويت الآمنين. فدخلْتُ هذه الحلبة على مضض، ولا تزال شجاياي توبخني إلى اليوم من الانزلاق وراء اليوميات العربية لرداءة النوعية السياسية في منطقتنا، لا بل في نهاية القرن العشرين عالمياً.

وكانت المناسبة الوحيدة لاظهار اهتمامي بالمعارضة العراقية سنة ١٩٨٨ عند اغتيال مهدي الحكيم. وحدث أن طرقت بابه لاستشفاف ذكرياته عن عراق محمد باقر الصدر الشاب، فعرَّفني على صديق عزيز له هو السيد محمد بحر العلوم، وهو أيضاً كان قد شاطره هذه الفترة العصيبة التي أوجدَتْهما هاربْين من غيظ صدام حسين وأحمد حسن البكر، ووالجيْن دهاليز النجف، ومن بعدها الكويت فالمنفى الانكليزي. لكنني فضلت آنذاك الاقتصار على علاقتي بالسيد مهدي، خشية الانجرار في حلبة معارضة عراقية لم أكن دارياً ما أولها وما آخرها.

وحتى بعد اغتيال السيد الحكيم وابداء استعدادي بالمشاركة بكلمة يوم تأبينه أذكرها لاحقاً في هذه المقدمة، فضلت الاحتفاظ فقط بخيط واحد بهذه المعارضة، هو محمد بحر العلوم.

وقد ساعدني السيد، كما صرنا نشير إليه تودداً، بامدادي مثلاً بمخطوطة لم ينشرها إلاّ فيما بعد، عن الخلاف بين الأخباريين والأصوليين، شكلت عموداً فقرياً للفصل الاول من كتابي هذا عن محمد باقر الصدر.

وكنت مستاءً، على خلاف الكثيرين، من نهاية للحرب الايرانية -

العراقية بلا مساءلة صدام حسين لإقدامه على اجتياح إيران في ٢٢ أيلول ١٩٨٠، وقد وجدت في هذا التقصير اشارة خطيرة للتهور المجرم الذي يقود من ضاق به حكمه داخلياً الى جرّ الأهوال على شعبه بمغامرات خارجية. وكان أن نظمت المؤسسة الملكية للدراسات الدولية المعروفة بشاتهام هاوس ندوة عن العراق في التسعينات، اشتركت في ترتيبها في ايلول ١٩٨٩ وأخبرت السيد عنها على سبيل الصداقة.

وأذكر جوابه بوضوح، فحواه ان هذه الندوة منظمة من قبل أصحاب الاعمال البريطانيين على اثر نهاية الحرب الايرانية - العراقية للاستفادة من عودة نفط العراق إلى الأسواق العالمية. وكنت موافقاً على هذا الطرح، إلا انني ألمحت إلى الاستقلالية العلمية النسبية لمثل هذه المؤسسات، على غير منوالها في عالمنا العربي عامة، واقترحت الإفادة من هذه الندوة لتقديم وجه للعراق غير الوجه الرسمي، بما قد يكون أجدى من الترفع عنها بسبب انحيازها.

وبالفعل، مرَّت ستة أشهر دأب فيها السيد على استكمال تجهيز وجه عراقي مختلف، فجاءت الندوة أياماً معدودة بعد صدور نداء شهير لـ٢٧ معارضاً عراقياً، منهم محمد بحر العلوم نفسه وأحمد وحسن جلبي وجلال طالباني ومسعود بارزاني وحتى سكرتير الحزب الشيوعي عزيز محمد، وهو نداء ربط الاسلاميين والشيوعيين في نص يطالبون كلهم فيه بالديموقراطية وبدولة القانون في ربوع العراق. واشترك في الندوة، التي التأمت في الأسبوع التالي، العديد من العراقيين المعارضين فأغدقوا على الحضور تساؤلات متكررة عن وجه العراق الانساني، آزرهم فيها بعض المنتدبين من «أمنستي انترناشونال» على معرفة وثيقة بالمآسي العراقية.

وأذكر وجه نزار حمدون المتقع حيال هذه الاسئلة، ولا أدري ما اذا كانت هذه الندوة، التي تزامنت مع إعدام الصحافي فرهاد بازوفت، بداية العد العكسي الى غزو العراق في الصيف التالي.

إلا أن السؤال كان، وهو لا يزال ملحّاً الى الآن، عن البديل للحكم الحالي في العراق، فكان بيان الـ٢٧ في ٢٧ شباط ١٩٩٠ باكورة أعمال منسَّقة للمعارضة العراقية، وان كان الفشل قدرها وديدنها حتى اليوم.

أما موقفي من حرب الخليج الثانية، فكان مرتبطاً بمآل الحرب والسلم: فالحرب شر مطلق وقد جاءت الى شعب العراق بأسوأ النتائج، وهي تدمير البلاد وإهانتها، والاحتفاظ بالمسؤول الاول عن غزو الكويت على رأسها.

وفي ذهني منذ البدء أنه كان من الممكن معالجة غزو الكويت بطريق أجدى من الصدام المفتوح، هو طريق العراقيين. فبدل من حشد قواتها وقوات العالم أجمع في ما سمّي بعاصفة الصحراء، كان جديراً بأميركا وبالحلفاء أن يسبروا غور المعارضة بتقويتها تدريجياً ضد الحكم في العراق، وتهيئة الأجواء سياسياً وعسكرياً لدك حصون النظام ببديل حضاري.

لا صوت لمن لا يطاع. جاء غزو الكويت، فتحرير الكويت، والمعارضة العراقية مشتتة لا يريد أي من قادة العالم أن يعير لها أهمية.

حاولت مُرافقة هذه المعارضة في مقالات عديدة وفي كتابي الأخير[١٩]، ولست هنا بصدد استعادة المراحل المختلفة، من أمل وإحباط، المذكورة فيها. إلا ان مؤازرة المعارضة، منذ البداية، كان عرضياً. وصدف أن كنت طوال الفترة الممتدة من آب ١٩٩٠ إلى ربيع ١٩٩١ على اتصال مباشر مع السفارة الاميركية في لندن، لأن المسؤولة فيها عن الشرق الاوسط أبدت اهتماماً بآرائي وشاءت متابعة اللقاءات لتسمع عن طريقي صوتاً عراقياً مختلفاً. ودائماً أرجو ان يحفظ العراقيون، متى تخلصوا من كابوسهم، ذكرى هذه الست الفاضلة التي وصلت بقناعتها إلى ضرورة الإستماع إلى ضحايا ومناهضي صدام حسين من العراقيين ورفضت الاذعان الى أوامر وزارة الخارجية بعدم الإلتقاء بهم.

اما الخارجية البريطانية، فكانت اكثر جرأة، وبالفعل ساعد الصديق ادورد مورتيمر على لقاء بعض المعارضين القيمين بالمسؤول عن الشرق الاوسط في الخارجية البريطانية آنذاك، السفير دافيد غوربوث.

اما وقد صارت الحرب، فكنت آملاً بحدوثها بسرعة وبأقل إراقة للدماء العراقي وغير العراقي على السواء، لقناعتي ان أحداً في العراق كان مستعداً لتقديم حياته للدفاع عن مثل هذا الحكم الذي ابتلي به على فترة ربع قرن.

وجاءت النتيجة معاكسة تماماً. صحيح ان العراق قوِّض في أمّ الهزائم، إلا ان النظام جاء منتصراً على شعبه المنتفض والحلفاء ينظرون الى المجزرة الجديدة من داخل العراق، وهم لم يهيئوا لها لا قيادة ولا دعماً.

والقصة معروفة بعد ذلك وليست المآسي مشرفة على الزوال...

٤

استحوذ الباب الذي فتحه الصدر مناسبات عدة، قادتني إحداها إلى السجن على الحدود الإيرانية-العراقية في أيار ١٩٩٢. وان كانت مدة

التوقيف لساعات معدودة، فقد رسخت في ذهني قباحة سوء استعمال السلطة؛ والقناعة بأن التعسف والإعتباطية ألدّ أعداء الحضارة والمجتمع. وتوقيفي آنذاك مع الدكتور أحمد الجلبي، بعد عودتنا من شمال العراق خلال الانتخابات الكردية، كان متصلاً ببعض الأوساط الإيرانية التي لم تكن راضية على حدوث هذه الانتخابات، وعلى نجاحها آنذاك رغم الصعوبات. ومن باب المفارقة أن توقيفي حال دون إلقاء محاضرة عن جرائم الحرب دعيت إليها في طهران، وأخّر لقاءً مرتقباً مع السيد محمد باقر الحكيم.

وكنا قد اتجهنا الى كردستان بدعوة من الجبهة الكردية، وزعماؤها كانوا قد انضووا وراء برنامج «اللجنة الدولية من اجل عراق حرّ»[٢٠]، التي أسسناها في لندن في الأيام العصيبة التي تلت احتلال الكويت وتحريره على أيدي الحلفاء.

ولم أكتب يوماً عن هذه الانتخابات الفريدة من نوعها في التاريخ الكردي والعراقي على السواء، وإن أشرت في بعض أبحاثي في العراق المعاصر عن الآمال التي حملتها.

والحقيقة أنني شاهدت من كثب تقصير الزعيمين الكرديين في التعاطي مع الحدث الفريد، وأذكر بشكل خاص كيف دخلا في جدل عقيم لرفض أي منهما الامتثال الطبيعي إلى المسار الانتخابي؛ فجاء البرلمان الكردي تنمية مشتركة لحزبيهما، في حين امتنعا، قناعة من كلّ منهما بعدم استعداد الآخر، بل بعدم استعداده هو شخصياً، من جدوى المضي في الدورة الثانية المخصصة للانتخابات الرئاسية بعد ذلك بأسبوعين.

هذا كان أحد المظاهر المحزنة للانتخابات، ولا سيما ان الأكراد كلّهم اصطفوا ذاك اليوم منذ الفجر للإدلاء بأصواتهم - في مناسبة تاريخية أحبطت نسبياً بتواتر من إخفاق قيادي في التنظيم وسوء الحظ، إذ اتّضح أن الحبر المستعمل لمنع الأشخاص من تصويت أكثر من مرّة والذي كان منحة من إحدى الولايات الألمانية، لم يوف بالأداء المطلوب.

وكنت ذاك اليوم قد اخترت أن أكون مراقباً للانتخابات في منطقة السليمانية، التي تقع جعرافياً على تخوم العراق الكردي الجنوبي-الشرقي، بمحاذاة الحدود مع ايران، وكانت المنطقة قد شهدت أشرس المعارك بين الدولتين ايام الحرب الايرانية - العراقية كما شهدت، في استعمال صدام حسين للغازات ضد الاكراد العراقيين في آذار ١٩٨٨، أول استعمال على هذا النطاق منذ الحرب العالمية الأولى.

هكذا، وبعضه من باب الصدف، وبعضه من باب النية، وجدت نفسي متوجهاً الى أقلام الإقتراع في مدينة السليمانية ذاك الصباح، برفقة السائق الكردي والمترجم - وكان شاباً متعلماً ظريفاً من حزب مسعود بارزاني في منطقة ولاؤها الأكبر الى جلال طالباني، ومنها الى مدينة حلبجة.

وكانت الانتخابات حضارية للغاية في المدرسة الرسمية في السليمانية التي زرتها أولاً، والطوابير المصطفة بصمت ونظام - وكأنها في خشوع من العملية الانتخابية. وبعد زيارة مركزين أو ثلاثة وصلنا ظهراً الى حلبجة حيث بانت الفوضى عارمةً والناس يتدافعون بكثافة امام أبواب الحرم الاقتراعي. فدخلت القاعة الكبيرة المعدّة للإقتراع حيث فوجئت بأحد الممثلين الأكراد يتجه صوبي متذمراً من اللغط والغش - فأخذت الأمر بالعلم -، وقد صُدمت طبعاً بظواهر الفوضى على الأبواب. وأذكر بوضوح إمارات الانزعاج من جانب مترجمي، الذي عزا غضب الممثل المتذمر إلى كونه شيوعياً، وكان من الواضح ان الشيوعيين لم يحصلوا على ما كانوا يلتمسونه من أصوات...

إلا أن انزعاجي كان كبيراً في مشاهدتي جموع الشبان الأكراد في باصات كبيرة، وعلى وجوههم بوادر لا تنم الى عملية انتخابية بصلة.

فاستفسرت عن ظاهرة هذه الباصات، وكان السؤال مناسبة حرج أخرى للمرافق الكردي، ولم أفهم بالضبط ملابسات مثل هذا الاندفاع المنظم لهؤلاء الشبان إلا في ما بعد: فعندما اتضحت سهولة ازالة الحبر الألماني بمجرد غسل الأيدي، دخل الارتباك العملية كلّها وأرجئت حتى يتسنّى للإخصائيين الأكراد في جامعة صلاح الدين ان يدخلوا على الحبر المواد اللازمة لتنشيط فعلها. وهكذا كان واقتنع الجميع بهذا النجاح، فصارت الانتخابات يوم ١٩ ايار، إلا ان الحبر بقي عرضة للزوال بمجرد معالجته بالصابون المحلي - وهذا كان مفتاح ظاهرة الباصات، التي نقلت شباناً من قلم اقتراع الى آخر، يدلون بأصواتهم مرة تلو الأخرى وقد أزالوا علامة المداد التي وحدها كانت كفيلة بمنع التصويت أكثر من مرة في غياب قوائم انتخابية مكتملة.

وهكذا جاء ظل الغش يخيم على الانتخابات الكردية ونتائجها، وان كانت المؤسستان الدوليتان الأساسيتان اللتان راقبتا صحة الانتخابات قد أدلتا بنجاحها والحرية التي جاءت بها الى الشمال العراقي لأول مرة في تاريخه(٢١).

وبالحقيقة، ومهما كان أسفي كبيراً لحادثة الحبر واللغط الناتج، وانزعاجي لتعامل الزعيمين الكرديين مع الدورة الثانية، كانت الانتخابات تشكل، بإقبال

الناس الأمينين عليها، نصراً مبيناً للذين يحترمون قدرة شعوبنا في المنطقة على اختيار قياداتهم بأسلوب حضاري، فكانت العملية بأسرها، على نواقصها، مهمة كمحطة الأولى في طريق طويل قد يسمح يوماً لبديل واضح للنظام أن يتكوّن.

وبالنسبة لي، كانت زيارة العراق الكردي فرصة صداقات عديدة مع زملاء في الصحافة والقانون والسياسة، لا تزال متينة الى اليوم...

٥

واذ تصدر هذه الترجمة لكتاب نشر من خمس سنوات، وكان معظم البحث فيه قد انتهى منذ عقد تقريباً، بعناية دار النهار وجهود الدكتور فادي التويني والاستاذ غسان غصن وصبرهما على وعودي الواهية وتأخري الدائم عن الموعد لسبب أو آخر، أجدني في حيرة من نفسي لاختلاجات متضاربة يثيرها نشر هذا الكتاب باللغة العربية، وقد جاء اهتمام الدكتور تويني بالقارئ العربي يذكرني بأن هذا البحث يتناوله كاتب عربي عن مفكر عربي وموضوع عربي، وأنه صدر أولاً بلغة أجنبية...

هذه التساؤلات التي راودتني بين الحين والحين، جاءت هذه الترجمة تستحضرها بإلحاح، لا سيما بما هي متصلة بالعبارة المختارة في التأليف الاول لشخص انحدر من سليل عائلة عرفت الشعر العربي وغنته كل يوم، بل أغنته بشاعرين تألّقا في ساحة لبنان العربية وفي الباحة العربية للبنان، وهما دانا، كما دان الكثيرون من أندادهما، بهذه اللغة، فكانت لسان حال فخرهما:

نحن عربٌ بديـن تغلب دنّا وسكنّا لبنان دهراً فدهراً
نحفظ الضاد والضيافة والعرض ونبني في الشعر مجداً وفخراً

ويأتي الى ذهني البيت تلو البيت، في مناسبات عدة، منها الوطنية ومنها العربية، دائماً حملتني على اعادة اكتشاف خيوط الصداقة والإئتلاف التي نسجها الدهر جيلاً بعد جيل، فتراودني هذه الصداقات المندثرة وراء قرن عربي عرف الأهوال والنكبات المتتالية. وتستحضر الترجمة العربية لكتابي عن الصدر ثلاث مناسبات على امتداد العقد كان لي ديوانا شبلي وتامر الملاّط سميرين وفيّين اعتنقتهما بلهفة، فأفاداني بأكثر مما يتيحه تحدار عائلي مألوف، موفّرين حواراً بين جيلي وجيل صاحبيهما بأبعاد لم يكن لي بها حسبان.

والمناسبات الثلاث متعلقة كلها، مباشرة أو عرضاً، بالعالم العراقي.

أما المناسبة الاولى فقد جاءت باكراً إثر اغتيال الزعيم الشيعي السيد مهدي الحكيم في السودان في ١٨ كانون الأول ١٩٨٨ كما ذكرت سابقاً. كانت هذه ايام سوداء بالنسبة لأهل العراق، فقد شارفت الحرب الايرانية - العراقية على الانتهاء، بعد صدور قرار مجلس الأمن بوقف نار حرب الخليج الأولى، وكانت الصواريخ تنهال على المدن الايرانية لإرغام قيادتها للامتثال، فيما كانت بوادر أخبار المجازر الكيمياوية ضد الأكراد تزداد الحاحاً. واختار الحكم في العراق الإفادة من دعوة من الاسلاميين السودانيين للسيد مهدي الحكيم لاغتياله. وكان هذا الإقدام البشع شيئاً معتاداً في تصرفات الحكم، إلا أن اغتيال رجل قاسى ما قاساه من عذاب ومنفى، كان أكثر مما يطاق الصمت عنه. فأخبرت زميلَيَّ في الدراسة في جامعة لندن، الدكتور جعفر دلشاد والدكتور الشاعر جودت القزويني، عن أمنيتي إلقاء كلمة في يوم تأبين السيد الحكيم.

ولا أتذكر نص هذه الكلمة بحذافيرها، لكنني تحدثت فيها عن عظَمَة الرجل في بساطته وتواضعه، مستذكراً أبيات جدّي في قصيدة ألقاها سنة ١٩٣٢ بذكرى وفاة السلطان حسين، مجدِّد النهضة العربية:

يا طاهر الكفن الثاوي بمرقــده	جاراً شريفاً لعيسى وابـن داود
الطيب في المسجد الأقصى بقيته	والروح عند رسول الله في عيد
تمرُّ ريح الصبا بالقدس ناشرة	ريا خلال دفين طيّــب العـود
مضى الحسين وأبقى لوعة شملت	فمـا فؤادٌ عليــه غير مفـؤود
كأنما كربـــلاء اليـوم ماثلـة	في مشهد بالأسى والدمع مشهود

وجاء موضوع العراق مجدَّداً، وذكْرُ شعر جدّي في بلاد العرب بمثل هذا الاحسان، لمّا دعيت الى ندوة قاهرية عن الأبعاد الثقافية لحقوق الانسان عقدها الزميلان الدكتور سعد الدين ابرهيم والدكتور عبد الله النعيم، على مقربة من دار الاوبرا القديمة التي زالت معالمها من الوجود، والتي كان جدي قد ألقى فيها قصيدة سنة ١٩٢٧. والقصيدة، المعروفة بفم الميزاب، لقيت عند الحضور استقبالاً دونته الأهرام والصحف المصرية الأخرى.

فوجدتني بفضل هذه الندوة في مصر بعد نصف قرن من حضورها جدي، وبعد ثمانين عاماً من قصيدة عظيمة ألقاها في مصر سنة ١٩١٢، ولا يزال مطلعها يترنح في ذكرى الأجيال المثقفة:

«لمشَت إلى الأهرام أرض الشام لو تستطيع جوى إلى الأهرام»

فارتجل بعد الهتاف للتكرار تنقيحات مختلفة، وقلب العجز صدراً:

«لو تستطيع جوى إلى الأهرام لمشت إلى الأهرام أرض الشام»

هذه كانت وقفة مصر الأولى سنة ١٩١٢ تلاها في فم الميزاب «رابحاً البرتيته» في سنة ١٩٢٧، وقدم فيها أبياتاً مؤثرة بدعوتها الى الالتحام العربي في أرض العرب والى الارتفاع بالأديان عن طريق الثقافة المشتركة المتمثلة بلغة الضاد، مشيراً فيها أيضاً الى أهمية النهضة النسوية للسير قدماً في ركب الحضارة.

وكانت قصيدة فم الميزاب مدخلاً ومرتكزاً للدراسة التي اشتركت بها في الندوة بعنوان «مدخل الى الأدب الصغير»[٢٢] نشرت وفيها بعض الأفكار المستقاة من قراءتي للأدب الفلسطيني والعراقي المعاصر، في صدىً عميق لشعر كان جدي أنشده في حفل مماثل بحضور أدباء وأديبات مصر الأفذاذ.

وفي المناسبة الثالثة، زرت صَديقاً عزيزاً في الاردن في مطلع ايلول ١٩٩٦، حاملاً له بعض مؤلفاتي في الحقوق ونسخة من الجزء الثاني من ديوان شاعر الأرز؛ وكنت أعرف الاستاذ عون الخصاونه أديباً فذاً حفظ الشعر العربي والفارسي في أوقات الفراغ القليلة التي تركتها له اختصاصات قانونية بدأت في جامعة كامبردج وتألقت في الاردن حتى صار المستشار القانوني للدولة فأشرف فيما أشرف عليه على معاهدات دولية صارت اليوم في عهدة التاريخ.

ومنذ سنتين أو أكثر كان قد ارتفع به المقام الى ترؤس الديوان الملكي في عمّان فصار في الاوساط القانونية في الاردن مضرب المثال في الشهامة والتأنّي، وأضفى بعض خصاله العالية في التقشف المالي على ميزانية الدولة - وما أصعب في التقشف أن يعمد اليه صاحب السلطة -. واذ كنت في طريقي الى استشارته في بعض القضايا القانونية بعضها متّصل بالعراق، تصفحت بعض ديوان جدّي، وكنت أعرف الصداقة القديمة التي ربطته بالمرحوم الملك عبد الله حينما كان لايزال قيّماً على «إمارة شرقي الاردن». وفي متن الجزء الثاني من الديوان استرعى انتباهي مقطع عنوانه:

«التاريخ يعيد نفسه بعد مئة سنة»، في الفصل المتصل «بالوقفة السادسة في عمّان سنة ١٩٣٥»، والذي يضم قصيدتين في الأمير وابنه طلال، مطلع أولاها:

أمير عمان هل للعيد طلعته أيام تضحك بغداد وعمان
ماكان أبدعه لو عاد عودته والجوّ صاف وما في العيش أحزان

والهامش في البيت الثاني يذكر كيف «كانت وقتئذ البلاد العربية ولا سيما بغداد وعمان يسودهما الحزن العميق على المغفور له فيصل الاول ملك العراق».

وكان للقصيدتين وقع واضح في رغدان، فجاء في الديوان انه: «لما انتهت هذه القصيدة (أي قصيدة طلال) الى سموّ الأمير تلقيت برقية من رئيس ديوانه يدعوني فيها الى زيارة عمان فلبيت الدعوة وزرت عمان سنة ١٩٣٥».

كانت سفرتي الى عمان في الثالث من ايلول ١٩٩٦، إحدى وستون سنة بعد زيارة جدّي، وكان اليوم ذاته يوم الثلاثاء، وفيه إحساس عارم بسنة التاريخ معيداً نفسه بأسماء مختلفة ومضمون واحد.

* * *

وهكذا الذكريات، والموافقات، وكأنّها تشفي غليلاً لم يغب منذ الانزلاق في صياغة كتاب أخذ من عمري عشر سنين، وعن مؤلّف عربي ومحيطه الشرقي الفارسي والعربي، بلغة غير لغة العرب فكان مدخلي إلى عالم عربي فسيح الأدب.

لقد مرّ عقدان على وفاة محمد باقر الصدر، والعراق يتخبط في دوامة الحرب والعزلة، فيما يبيع الناس كتبهم وأثاثات بيوتهم في المزادات العلنية وعلى أرصفة بغداد، وكأن يوم المغول ماثل فيها كل يوم.

ولست أدري هل أن طائر المغيب، وهو طائر الغيب الذي يمثل، في سجل هيغل المرادف، بشرى فلسفة جديدة تحلّ على الانسانية عند الغسق، وهل أنّ سياق التاريخ، عشرين سنة بعد وفاة الصدر، ليس نوعاً من حطّ الفلسفة، ولو وصلت متأخرة، على حكم المدينة الافلاطونية، رجاء مع محمد الخاتمي، وحسرةً مع محمد باقر الصدر، كما في تأسف ادورد موتيمر على ضياع «نلسون مانديلا العراق».

ولست أدري ما ستؤول اليه الفاجعة العراقية المستمرة، لكنه مهما حدث،

فلن يرى الكثيرون من رفاق الدرب - ومن أقربهم إلى ذكرى الفؤاد هاني الفكيكي، وبلند الحيدري، وحسين الصدر، وسليم فخري، و مصطفى جمال الدين - عراقاً أرحم لأهلهم وشعبهم يكون ثمرة جهودهم وتضحياتهم، والدهر قد غيّبهم في لجة الموج عن سواحل المرتجى.

بيروت، شباط ١٩٩٨[٢٣]

هوامش

١ . *Financial Times* ، ١٢ آذار ١٩٩٧ .

٢ . محمد خاتمي، بيم موج، بيروت، ١٩٩٧ . لقد ورد في الطبعة هذه أن الترجمة للشعر كالتالي: «يا طير، يا خفيف الجناح، يا أيها المتنعم بالنسيم الساحر، أنى لك أن تدرك ما نحن فيه، إذ نحن في ظلمة الليل وغمرات الموج العاتي بين الخوف والرجاء.» وظني أن نقل الأبيات جاء بتصرف. أستعين بالنصين الفارسي و العربي للكتاب في هذه المقدمة.

٣ . محمد خاتمي، بيم موج، الطبعة الفارسية، طهران ١٣٧٢/ ١٩٩٤، ص ١١٣ .

٤ . ن.م.، ص ١١٤ .

٥ . بيم موج، الطبعة العربية، ص ٩٦ .

٦ . محمد خاتي، از دنياى شهر تا شهر دنيا، طهران، ١٣٧٣/ ١٩٩٥، ص ١٤ وص ١٥ .

٧ . بيم موج، الطبعة العربية، ص ٩٨ .

٨ . بيم موج، الطبعة الفارسية، ص١٢١-١٢٢؛ الطبعة العربية، ص ١٠٠-١٠١ .

٩ . بيم موج، الطبعة العربية، ص ١٠٣ .

١٠ . بيم موج، الطبعة الفارسية، ص ١٢٥ هامش ٥؛ الطبعة العربية، ص ٩٩ هامش ٦ .

١١ . محمد عبد الجبار، عوامل التجديد في فكر الإمام محمد باقر الصدر، لندن ١٩٩٧، ص ٢ و٣.

١٢ . لقد صدرت عدة كتب عن الصدر، منها نزيه الحسن، السيد محمد باقر الصدر - دراسة في المنهج، بيروت، ١٩٩٢؛ كما خَصصت دوريات مختلفة مقالات وملفات عنه، منها الفكر الجديد، والمنطلق، والتوحيد؛ ويشير وضاح شراره في مواضع كثيرة من كتابه الجديد إلى أهمية الصدر بالنسبة لعلماء لبنان الشيعة، راجع دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً اسلامياً، بيروت، ١٩٩٦، لاسيما ص ٨٢ - ٨٧ و٢٤٥ و٢٤٦.

١٣ . حسين شرف الدين، أبجدية الحوار: محاضرات وأبحاث للإمام السيد موسى الصدر، صور، مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، ١٩٩٧؛ وفي كتابه الإمام السيد موسى الصدر، محطات تاريخية، صور، ١٩٩٦، يذكر الصداقة والقربى بين السيد موسى و«المفكر الإسلامي النادر الفريد في عصرنا آية الله العظمى الشهيد الصدر»، ص ١٠١؛ وقد تزوج محمد باقر بأخت السيد موسى، وأختها الأكبر هي الست الفاضلة رباب، زوجة السيد حسين.

١٤ . حسين منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، في جزئين، بيروت، ١٩٨٨ .

١٥ . بيم موج ، الطبعة العربية، ص ٩٨ .

١٦ . ن.م. ص ١٠١، في الهامش.

١٧ . راجع الهامش ٢٠ في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

١٨ . التفصيل في القسم الأول من الكتاب.

١٩ . الكتاب بعنوان *The Middle East into the 21st Century*، عن دار غارنت، لندن ١٩٩٦ (أعيد طبعه بالورق في ١٩٩٧). ومن بين المقالات

"Obstacles to Democratization in Iraq: A Reading of Post-Revolutionary Iraqi History Through the Gulf War", in E. Goldberg, R. Kasaba and J. Migdal eds., *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law and Society*, University of Washington Press, Seattle, 1993, pp.224-247; "Démocratie à Bagdad", *Le Monde*, 12 February 1991; "The Search for Law and Stability in Iraq", *Orient*, 2/1994, pp. 194-215; "International law and Iraq: the Safe Haven imperative", *The Brown Journal of Foreign Affairs*, 1:2, 1994, pp.261-70; "Muhammad Bahr al-'Ulum", *Orient*, 3/93, pp. 342-345; 'A policy for Iraq', Council on Foreign Relations, 18 October 1996. «تذليل العقبات من طريق المسار الديمقراطي في العراق»، الحياة (٦ أجزاء)، ٢٢-٢٨ تشرين الثاني ١٩٩٢؛ «بحثاً عن بديل شرعي في العراق»، الحياة، ٢٠ تشرين الأول ١٩٩٤. و نقل المقال الأول إلى العربية في القاهرة.

٢٠ . "Voices of Opposition: The International Committee for a Free Iraq", in E. Goldberg, R. Kasaba and J. Migdal eds., *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law and Society*, University of Washington Press, Seattle, 1993, pp.174-187; (ونقل أيضاً إلى العربية في القاهرة).

٢١ . Electoral Reform Society, "Kurdistan: Monitoring Report", London, June 1992; International Human Rights Law Group, "Ballots without Borders", Washington D.C., July 1992.

٢٢ . شبلي ملاط، «مدخل إلى الأدب الصغير: المجتمع المدني، حقوق الأقليات والثقافة في المشرق»، في عبد الله النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، القاهرة، ١٩٩٣، ص ص ٤٥٣-٤٨٩.

٢٣ . يتبع نص الصدر عن أصول الدستور الإسلامي؛ ووزع هذا النص ضمن منشورات حزب الدعوة الإسلامية بلا عنوان، ويحمل الغلاف إشارة إلى أن المنشورة هي الجزء الأول من الطبعة الثانية، ١٤٠١ هجري. ويشير ملحق للأسس التسعة (من ٣٣ أساساً، بحسب ما روى لي محمد عبد الجبار) إلى أن النص «بقلم الشهيد السيد الصدر رضوان الله عليه صدر بتاريخ ١٣٨١، وهذه الصيغة جرى عليها تعديل، كما توجد لهذه الأسس تكملة وشرح لبعضها بقلم الشهيد السعيد».

أصول الدستور الإسلامي

بقلم محمد باقر الصدر

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الهداة اليه

الاساس رقم (١)

الاسلام

الاسلام في اللغة هو الاستسلام والانصياع، وبهذا المعنى كان صفة الدين الالهي بشكل عام وفي قوله تعالى «ان الدين عند الله الاسلام» وآيات أخرى.

اما المعنى الاصطلاحي للاسلام فهو (العقيدة والشريعة) اللتان جاء بهما من عند الله تعالى الرسول الاعظم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله) وهذا المعنى هو المقصود من الاسلام في قوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم. وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا».

ونقصد بالعقيدة (مجموعة المفاهيم) التي جاء بها الرسول (ص) التي تعرفنا بخالق العالم وخلقه وماضي الحياة ومستقبلها ودور الانسان فيها ومسؤوليته امام الله وقد سميت هذه المفاهيم عقيدة لانها معلومات جازمة يعقد عليها القلب.

ونقصد بالشريعة (مجموعة القوانين والانظمة) التي جاء بها الرسول (ص) التي تعالج الحياة البشرية كافة، ألفكرية منها والروحية والاجتماعية بمختلف ألوانها من إقتصادية وسياسية وغيرها.

فالاسلام إذاً مبدأ كامل لأنه يتكون من عقيدة كاملة في الكون ينبثق عنها نظام اجتماعي شامل لأوجه الحياة ويفي بأمسّ وأهمّ حاجتين للبشرية وهما القاعدة الفكرية والنظام الاجتماعي.

الاساس رقم (٢)

المسلم

المسلم على قسمين:

مسلم واقعي: وهو من استسلم عن إيمان ويقين بالله واليوم الآخر ورسالة النبي (ص) ويعبر عنه في القرآن الكريم كثيراً بالمؤمن وعن ما قبله بالكافر.

ومسلم ظاهري: وهو كل من شهد الشهادتين ولم يظهر منه إنكار لضروري من ضروريات الدين. ويعتبر كل من أعلن الشهادتين في عرف الدولة مسلماً مساوياً في الحقوق والواجبات لسائر المسلمين.

والدليل الشرعي على ذلك:

أولاً - سيرة النبي (ص) والمسلمين مع مَن كان يسلم تحت ضغط التهديد بالقتل، فإنه كان يقبل إسلامه بمجرد إعلانه الشهادتين.

ثانياً - سيرة النبي (ص) مع أشخاص علم نفاقهم بشهادة القرآن الكريم.

ثالثاً - نصوص السنة المصرحة بأن أحكام الاسلام تدور مدار إعلان الشهادتين.

وعلى ذلك فالدولة الاسلامية تساوي في الحقوق والواجبات بين جميع المشتركين في إعلان الشهادتين، في أحكام الاسلام العامة: الطهارة، جواز التزويج، دخول المساجد ونحو ذلك. وإن كان لايجوز لها أن تسند الى من تخشى نفاقه ورياءه شيئاً من الوظائف والمهام التي يشكل اسنادها خطرا على الاسلام، كما يجوز لها أن تضعه في رقابة وتحدد تصرفاته طبقاً لمقتضيات المصلحة الاسلامية العليا.

كما ينبغي ان يعلم ان المرتدّ عن الاسلام سواء كان ملياً او فطرياً إذا تاب وأناب فإن الدولة تقبل إسلامه واقعاً وظاهراً وتعامله كبقية المسلمين وذلك استناداً إلى رأي فقهي تتبناه الدعوة.

الأساس رقم (٣)

الوطن الإسلامي

الوطن الإسلامي هو (ما يسكنه المسلمون من أقطار العالم).

يجب أن نميز بين استحقاق الدولة الاسلامية للأرض وبين صفة الوطن الاسلامي التي يصح أن نصف بها الارض.

إن استحقاق الدولة الاسلامية للاراضي نوعان:

النوع الأول - الإستحقاق السياسي وهو ما تستحقه الدولة الإسلامية من الأرض باعتبارها الإدارة السياسية العليا للإسلام أي باعتبارها المسؤولة عن الكيان السياسي للمبدأ الإسلامي والموظفة الشرعية على تطبيقه ونشره وحمايته ودائرة هذا الاستحقاق ليست محدودة بحدود لأن الكيان السياسي للدولة الاسلامية قائم على مبدأ فكري عام لا تختلف في حسابه الاراضي والبلاد. ولذلك كان الاسلام المتمثل في الدولة الاسلامية صاحب الحق الشرعي في الارض كلها (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الارض يرثها عبادي الصالحون) فيحق للدولة الاسلامية اخضاع جميع أراضي العالم لها سياسياً. غير أن طريقة استعمال هذا الحق وشكل تنفيذه يختلف باختلاف طبيعة الاشخاص المستوطنين للارض من حيث كونهم مسلمين أو ذميين أو كفاراً غير ذميين الخ... وتشرح ذلك الأحكام الشرعية المتعلقة بسياسة الدولة الخارجية.

النوع الثاني - استحقاق مالكي وهو ما تستحقه الحكومة الاسلامية من الارض باعتبارها الممثل الاعلى للأمة الاسلامية والوكيل الشرعي عنها في حقوقها وأملاكها. ودائرة هذا الاستحقاق هي الارض الخراجية فإنها أملاك عامة للأمة المسلمة وتقوم بولايتها أو وكالتها عنها بتولي شؤونها طبقاً لمصالح الأمة. وتشرح ذلك الأحكام الشرعية المتعلقة بأملاك الأمة العامة.

ومن الواضح أن صفة الوطن الاسلامي تختلف في طبيعتها عن صفة الاستحقاق السياسي والمالكي فإن استحقاق الدولة السياسي للارض هو بسبب تحمل الحكومة حماية المبدأ مما جعل لها الحق في تنفيذ ارادة الاسلام في الارض طبقاً لتشريعاته. والاستحقاق المالكي سببه أملاك الأمة مما جعل لها الحق في تنفيذ إرادة الأمة طبقاً لمصالحها، وهذا الاستحقاق بنوعيه حكم شرعي لا بد في استنباطه وتحديد دائرته من الأدلة الشرعية.

أما تحديد الارض التي يصح وصفها بالوطن الاسلامي فهو ليس حكماً شرعياً فيكون المرجع فيه العرف السليم الذي يقضي في تعريف الوطن الاسلامي بأنه (كل ما يسكنه المسلمون من أقطار الأرض).

الاساس رقم (٤)

الدولة الاسلامية

الدولة ككل على ثلاثة أنواع:

النوع الاول - الدولة القائمة على قاعدة فكرية مضادة للاسلام كالدولة الشيوعية والدولة الديمقراطية الرأسمالية، فإن القاعدة الفكرية الرئيسية للدولة الشيوعية تناقض الاسلام تماماً، وكذلك القاعدة الفكرية الرئيسية للدولة الديمقراطية الرأسمالية، فانها وإن لم تمس الحياة والكون بصورة محددة إلا أنها تناقض نظرة الاسلام الى المجتمع وتنظيم الحياة، فهي أيضاً قائمة على قاعدة فكرية مضادة للاسلام. وهذه الدولة دولة كافرة لأنها لا تقوم على القاعدة الفكرية للاسلام وهي بسبب تبنيها لقاعدة فكرية مناقضة للاسلام تعد كل إمكاناتها للتبشير بتلك القاعدة ومحاربة كل ما يناقضها بما في ذلك الاسلام بعقيدته وأنكاره وتشريعه. وحكم الاسلام في حق هذه الدولة أنه يجب على المسلمين أن يقضوا عليها وأن ينقذوا الاسلام من خطرها اذا تمكنوا من ذلك بمختلف الطرق والاساليب التبشيرية والجهادية لأن الاسلام في هذه الدولة حتى بصفته عقيدة موضع للهجوم وموضع للخطر فتكون الحالة معها حالة جهاد لحماية بيضة الاسلام، غير ان وجوب جهاد هذا العدو لايعني بطبيعة الحال القيام بأعمال تعرّض العاملين للخطر دون نتيجة ايجابية.

النوع الثاني - الدولة التي لا تملك لنفسها قاعدة فكرية معينة كما هو شأن الحكومات القائمة على أساس ارادة حاكم وهواه أو المسخّرة لارادة أمة أخرى ومصالحها. وهذه الدولة دولة كافرة وليست دولة اسلامية وإن كان الحاكم فيها والمحكومون مسلمين جميعاً لأن الصفة الاسلامية للدولة لا تنبع من اعتناق الاشخاص الحاكمين للاسلام وإنما تنشأ من اعتناق نفس الدولة كجهاز حكم للاسلام، ومعنى اعتناق الدولة لاسلام إرتكازها على القاعدة الاسلامية واستمدادها من الاسلام تشريعاتها ونظريتها للحياة والمجتمع، فكل

دولة لا تكون كذلك فهي ليست اسلامية ولما كان الكفر هو النقيض الوحيد للاسلام صح أن نعتبر كل دولة غير اسلامية دولة كافرة وكل حكم غير اسلامي حكماً كافراً، لأن الحكم حكمان: حكم الاسلام، وحكم الكفر والجاهلية، فما لم يكن الحكم اسلامياً مرتكزاً على القاعدة الاسلامية فهو حكم الكفر والجاهلية وإن كان الحاكم مسلماً متعبداً بعبادات الاسلام ففي الحديث الشريف أن الحكم حكمان حكم الله عز وجل وحكم الجاهلية فمن أخطأ حكم الله فقد حكم بحكم الجاهلية.

والاسلام في هذه الدولة وان كان لا يجابه منها حرباً مركزة على عقيدته وأفكاره إلا أنه حيث أقصي عن قاعدته الرئيسية أصبح يفقد ضمان الدولة بكل وجه من الوجوه، وأصبح وجوده في خطر.

والحكم الشرعي في حق هذه الدولة انها ليست دولة شرعية ويجب على المسلمين هدمها وإبدالها بدولة اسلامية، وكذلك فإن وجوب إبدالها لايعني القيام بأعمال تعرّض العاملين للخطر دون احتمال نتيجة ايجابية، كما الطرق التي تستعمل في سبيل هدمها وإبدالها تقدر من حيث درجة العنف والقوة طبقاً لمدى الخطر الذي يتهدد الاسلام منها وطبقاً لامكانات العاملين واحتمال عود جهادهم بنتيجة على الاسلام.

النوع الثالث - الدولة الاسلامية وهي الدولة التي تقوم على أساس الاسلام وتستمد منه تشريعاتها بمعني أنها تعتمد الاسلام مصدرها التشريعي وتعتمد المفاهيم الاسلامية منظارها الذي تنظر به الى الكون والحياة والمجتمع.

والدولة الاسلامية هذه على ثلاثة انحاء:

النحو الاول - ان تكون جميع التشريعات التي تقوم بها الدولة مستمدة من القاعدة الفكرية بحيث أن سير الدولة التشريعي والتنفيذي يكون منسجماً ومتفقاً مع متطلبات الاسلام وأحكامه وبصورة مضمونة دون أي قصور أو تقصير. وهذا انما يتأتى فيما اذا كانت السلطة الحاكمة معصومة من الخطأ والهوى كالسلطة الحاكمة أيام النبي (ص) وأمير المؤمنين (ع).

وحكم الاسلام بحق الدولة من هذا النوع أنه يجب إطاعتها ولا يجوز التخلف عن أوامرها وقراراتها التي تصدرها بصفتها سلطة حاكمة بحال من الاحوال.

النحو الثاني - أن تكون بعض التشريعات والتنفيذات متعارضة مع الاسلام تعارضاً ناشئاً عن عدم اطلاع السلطة الحاكمة على حقيقة الحكم الشرعي او طبيعة الموقف. وحكم الاسلام بحق الدولة من هذا النوع:

١ - انه يجب على العارف من المسلمين أن يشرح للدولة ما تجهله من أحكام الاسلام اداء لوجوب تعليم أحكام الاسلام لمن يجهلها خاصة السلطة الحاكمة.

٢ - كما يجب على المسلمين إطاعة هذه السلطة في كل الحقوق والمجالات التي تشملها صلاحياتها الشرعية.

٣ - واذا أصرت السلطة الحاكمة على وجهة نظرها الخاطئة عن حسن نية ولم يمكن لمن يختلف معها في وجهة نظرها أن يثبت لها رأيه، فان كانت القضية من القضايا التي يجب فيها توحيد الرأي كالجهاد والضرائب وأمثالها وجب على المخالف إطاعة أمر الدولة وان كان معتقداً خطأها وان لم تكن القضية ما يجب فيه توحيد الرأي كان للمخالف أن يطبق في مجاله الخاص اجتهاده المخالف لاجتهاد الدولة.

النحو الثالث - ان تشذّ الحكومة في تصرفاتها التشريعية أو التنفيذية فتخالف القاعدة الاسلامية الاساسية عن عمد مستندة في ذلك الى هوى خاص أو رأي مرتجل. وحكم الاسلام في هذه الدولة:

١ - أنه يجب على المسلمين عزل السلطة الحاكمة واستبدالها بغيرها لأن العدالة من شروط الحكم في الاسلام وهي تزول بانحراف الحاكم المقصود عن الاسلام فتصبح سلطته غير شرعية ويشترط في ذلك أن يتوصّل المسلمون الى عزل السلطة الحاكمة بغير الحرب الداخلية.

٢ - واذا لم يتمكن المسلمون من عزل الجهاز الحاكم وجب عليهم ردعه عن المعصية طبقاً لأحكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الشريعة المقدسة.

٣ - واذا استمرت السلطة المنحرفة في الحكم فإن سلطتها تكون غير شرعية ولا يجب على المسلمين اطاعة أوامرها وقراراتها فيما يجب فيه إطاعة ولي الامر الاّ في الحدود التي تتوقف عليها مصلحة الاسلام العليا كما اذا داهم الدولة خطر مهدد وغزو كافر فيجب في هذه الحالة أن يقف المسلمون الى صفّها - بالرغم من انحرافها - وتنفيذ أوامرها المتعلقة بتخليص الاسلام والأمة من الغزو والخطر.

والدولة في كل هذه الانحاء الثلاثة هي دولة اسلامية لقيامها فكرياً على أساس الاسلام وارتكاز كيانها على القاعدة الاسلامية، ومجرد حدوث تناقض بين القاعدة التي تقوم عليها وبعض معالم الحكم ومظاهره لا يخرجها عن كونها دولة اسلامية، كما هو الشأن في كل دولة تقوم على قاعدة فكرية

فانها تحمل صفة تلك القاعدة وان حصلت بعض التناقضات في جهاز الحكم.

ويترتب على الدولة الاسلامية في كل هذه الحالات بعض الأحكام الفقهية كسقوط الزكاة عن ذمة من تجب عليهم اذا أخذته الدولة منهم كما نصت على ذلك أحكام الشريعة المقدسة.

الاساس رقم (٥)

الدولة الاسلامية دولة فكرية

لما كانت الدولة هي المظهر الاعلى للوحدة السياسية التي توجد بين جماعة من الناس فلا بد أن تكون وحدتها انعكاساً لوحدة عامة قائمة بين الجماعة.

وهذه الوحدة العامة بين الناس التي تنعكس في الوحدة السياسية تارة تكون وحدة عاطفية وأخرى وحدة فكرية.

فالوحدة العاطفية هي العاطفة الواحدة التي يحسها ويشترك فيها جماعة من الناس بسبب من الاسباب كاشتراكهم في اقليم متميز بحدوده الجغرافية أو اشتراكهم في قومية متميزة بلغة أو دم أو تاريخ معين.

واما الوحدة الفكرية فهي عبارة عن ايمان جماعة من الناس بفكرة واحدة تجاه الحياة يقيمون على أساسها وحدتهم السياسية، وهذه الوحدة هي الوحدة الطبيعية والجديرة بأن ينشأ على أساسها كيان سياسي موحّد متمثل في دولة بعكس الوحدة العاطفية لأن العاطفة لما كانت لا تعني بطبيعتها الموقف السياسي للأمة ولا نظرتها العملية نحو الحياة فبالتالي لا يمكن أن توجد للأمة حكماً ونظاماً، لأن الحكم والنظام إنما يوجده الفكر ولذا كان الفكر هو القاعدة الطبيعية للحكم وكانت الوحدة الفكرية هي الوحدة الصالحة لتعليل الوحدة السياسية المتمثلة في الدولة تعليلاً علمياً.

على ضوء ذلك نستطيع أن نقسم الدولة ولو بصورة غالبة إلى ثلاثة أقسام:

١ - الدولة الاقليمية: وهي التي تعكس في وحدتها السياسية الوحدة الاقليمية.

٢ - الدولة القومية: وهي التي تستمد وحدتها السياسية من القومية الموحدة.

٣ - الدولة الفكرية: وهي التي ترتكز في وحدتها السياسية على وحدة فكرية معينة.

والدولة الاسلامية من القسم الثالث. ومن طبيعة الدولة الفكرية انها تحمل رسالة فكرية ولا تعترف لنفسها بحدود الا حدود ذلك الفكر، وبذلك تصبح قابلة لتحقيق رسالتها في أوسع مدى انساني ممكن. وكذلك الدولة الاسلامية فانها دولة ذات رسالة فكرية التي هي الاسلام. والاسلام دعوة انسانية عامة بعث بها النبي محمد (ص) الى الانسانية كافة في مختلف العصور والبقاع بقطع النظر عن الخصائص القومية والاقليمية وغيرها كما يدل على ذلك قوله تعالى «وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن اكثر الناس لايعلمون» وقوله تعالى «قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحى الي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ»، مع آيات ونصوص أخرى كثيرة لا تدع مجالاً للشك بأن الاسلام رسالة عالمية لا اقليمية ولا قومية.

الاساس رقم (٦)

شكل الحكم في الاسلام

تعريف الحكم في الاسلام:

الحكم في الدولة الاسلامية هو (رعاية شؤون الأمة طبقاً للشريعة الاسلامية) ولذلك يطلق على الحاكم كثيراً اسم الراعي وعلى المحكومين اسم الرعية كما في الحديث الشريف «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» ولا بد لكي تكتسب الرعاية صفة الشرعية ان يتوفر فيها أمران:

الاول: تنفيذ رعاية شؤون الأمة بالفعل وتطبيق أحكام الرعاية في الاسلام عليها.

الثاني: أن تكون الرعاية نفسها متفقة مع نظام الحكم وشكل الرعاية في الاسلام فلا يكفي لأن تكتسب الرعاية الصفة الشرعية أن تقوم فعلاً بتطبيق الدستور والقوانين الاسلامية في ادارة شؤون الأمة من جهاد واقتصاد وعلاقات سياسية بل لا بد أن يراعى تطبيق الدستور والقوانين الاسلامية في الرعاية نفسها أن رعاية شؤون الأمة من شؤون الأمة ايضاً فيجب أن تكون بالشكل الذي حدّده لها الاسلام.

المهام التي تتطلبها الدولة الاسلامية

تتطلب الدولة الاسلامية عدة مهام هي :

اولاً : بيان الأحكام وهي القوانين التي جاءت بها الشريعة الاسلامية المقدسة بصيغها المحددة الثابتة .

ثانياً : وضع التعاليم وهي التفصيلات القانونية التي تطبق فيها أحكام الشريعة على ضوء الظروف ، ويتكوّن من مجموع هذه التعاليم النظام السائد لفترة معينة تطول وتقصر تبعاً للظروف والملابسات .

ثالثاً : تطبيق أحكام الشريعة - الدستور - والتعاليم المستنبطة منها - القوانين - على الأمة .

رابعاً : القضاء في الخصومات الواقعة بين أفراد الرعية أو بين الراعي والرعية على ضوء الأحكام والتعاليم .

شكل الحكم الاسلامي

للحكم في الاسلام شكلان :

الاول : الشكل الالهي : وهو يعني حكم الفرد المعصوم الذي يستمد صلاحياته من الله مباشرة ويمارس الحكم بتعيين إلهي خاص دون دخل لاختيار الناس وآرائهم . وهذا الشكل من الحكم ثابت في الاسلام دون شك وباجماع المسلمين فمن المتفق عليه لدى المسلمين كافة أن حاكمية رسول الله (ص) كانت من هذا الشكل كما يدل عليه قوله تعالى «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم» وقوله تعالى «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم» وقوله تعالى «وما كان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبينا» وغير ذلك من النصوص ، ولم تكن البيعة التي يأخذها الرسول (ص) من المسلمين تعني أن الرسول يستمد صلاحياته للحكم منها ولا المشورة المأمور بها في قوله تعالى «وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله» تعني أن حاكميته مقيدة برأي الأمة ومستمدة منها لأن الله تعالى لم يوجب عليه الأخذ بما يشار عليه وانما علق الأمر على عزمه خاصة .

وعلى هذا فوجود الشكل الالهي للحكم في الاسلام لا شك فيه ولا نزاع بين المسلمين وانما النزاع في تحديد الأشخاص الذين ثبت لهم الحق في ممارسة الحكم بهذا الشكل وهل ثبت بعده (ص) لأحد أم لا، فيذهب السنة الى انحصار هذا الشكل من الحكم برسول الله (ص) ويذهب الشيعة الى أن هذا الشكل من الحكم ثبت بعد الرسول (ص) للائمة الاثني عشر المنصوص عليهم بصورة خاصة.

والضمان الاساسي في الشكل الالهي من الحكم هو العصمة من الهوى والخطأ التي تشكل الضمان الحتمي لاستقامة الحكم ونزاهته.

وبملاحظة المهام الأربع التي يتطلبها الحكم في الاسلام يتضح أن صلاحيات الحاكم المعصوم تشمل المهمة الاولى بوصفه مبلغاً للشريعة الى الأمة كما تشمل المهمة الثانية والثالثة بوصفه حاكماً، كما تشمل المهمة الرابعة للقضاء بوصفه قاضياً أعلى فهو يمارس صلاحيات القيام بالمهام الاربع بوصفه مبلغاً وحاكماً ورئيساً أعلى للقضاء بينما يختلف الأمر في الحاكم غير المعصوم كما سنرى.

الثاني - الحكم الشوري أو حكم الأمة:

والمصدر التشريعي لهذا الشكل من الحكم قوله تعالى «وأمرهم شورى بينهم» فان هذه الآية الكريمة الوارادة في سياق صفات المؤمنين التي تستحق المدح والثناء تدل على ارتضاء طريقة الشورى وكونها طريقة صحيحة حينما لا يوجد نص من قبل الله ورسوله واما حيث يوجد النص فلا مجال لاعتبار الامر شورى لأنه سبحانه يقول «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم». فالأمر انما يجوز أن يكون شورى بينهم فيما اذا لم يقض النص الشرعي بقضاء معين، ومن الواضح أن مسألة شكل الحكم في الوقت الحاضر لم تعالج في نص خاص على مذهبي الشيعة والسنة معاً.

وبكلمة أخرى أن الشورى في عصر الغيبة شكل جائز من الحكم فيصح للأمة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعية ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدة منها. وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون اكثر اتفاقاً مع مصلحة الاسلام ومصلحة الأمة. وعلى هذا الاساس فإن أي شكل شوري من الحكم يعتبر شكلاً صحيحاً ما دام ضمن الحدود الشرعية، وانما قيدنا الكيفية التي تمارس بها الأمة حق الحكم بأن تكون ضمن الحدود الشرعية لأنها لا يجوز لها أن تختار الكيفية التي تتعارض مع شيء من

الأحكام الشرعية كأن تسلم زمام الأمر الى فاسق أو فساق لأن الاسلام نهى عن الركون الى فاسق بالأخذ بقوله في مجال الشهادة فضلاً عن مجال الحكم ورعاية شؤون الأمة.

فلا بد للأمة حين تختار كيفية الحكم والجهاز الذي يباشر الحكم أن تراعي الحدود الشرعية.

الاساس رقم (٧)

تطبيق الشكل الشوري للحكم في ظروف الأمة الحاضرة

عرفنا أن الشكل الشوري للحكم شكل صحيح في أساسه في ظرف عدم وجود الشكل الالهي المتقدم وعدم وجود النص الشرعي على كيفية معينة لممارسة الحكم.

ولا بد ان نعرف الشروط لممارسة الأمة اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم وهي الشروط الثلاثة التالية:

١ - أن يكون اختيار شكل الحكم واختيار الجهاز الحاكم ضمن الحدود الشرعية الاسلامية وغير متعارض مع شيء من أحكام الاسلام الثابتة.

٢ - أن يكون اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم اكثر اتفاقاً مع مصلحة الاسلام التي تعني الوضع الافضل للاسلام باعتباره دعوة عالمية وقاعدة للدولة.

٣ -أن يكون اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم اكثر اتفاقاً مع مصلحة المسلمين بوصفهم أمة لها جانبها الرسالي والمادي.

ومن الواضح ان ممارسة اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم بهذه الشروط تتوقف على وعي الأمة للاسلام من جهة ووعيها للظروف الحياتية والدولية من جهةأخرى فاذا تم للامة بشكل عام مثل هذا الوعي فان باستطاعتها ان تختار شكل الحكم وان تنتخب الجهاز الكفء لرعاية شؤونها ويتساوى حينئذ في ممارسة هذا الحق كل المكلفين بأحكام الاسلام من الأمة من بلغ السنّ الشرعية من المسلمين والمسلمات.

اما اذا لم تكن هذه الشروط متوفرة في الأمة لعدم وجود الوعي العام للاسلام وبالتالي عدم معرفة الحدود الشرعية التي يجب ان تراعى في اختيار

شكل الحكم والجهاز الحاكم بما يتفق مع مصلحة الاسلام والأمة فإنه لا بد للدعوة بوصفها طليعة الأمة الواعية لحدود الاسلام ومصلحته والواعية لظروف الأمة ومصالحها ان تقيم في الأمة شكلاً للحكم الاسلامي وتختار جهازاً حاكماً، حتى يجيء الظرف المناسب لاستفتاء الأمة لاختيار شكل الحكم.

الاساس رقم (٨)

الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم

أحكام الشريعة الاسلامية المقدسة هي الأحكام الثابتة التي بينت في الشريعة بدليل من الأدلة الأربعة الكتاب والسنّة والاجماع والعقل. فلا يجوز في هذه الأحكام اي تبديل او تغيير لأنها ذات صيغة محددة وشاملة لجميع الظروف والاحوال فلا بد من تطبيقها دون تصرف.

ولنضرب لذلك مثلاً بالزام الأمة الاسلامية باعداد ما تستطيع من القوة في مواجهة أعداء الاسلام فهو حكم شرعي نصت عليه الشريعة في بعض أدلتها كما في قوله تعالى «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة» ولذلك فهو حكم ثابت شامل لجميع الظروف والاحوال.

اما التعاليم او القوانين فهي أنظمة الدولة التفصيلية والتي تقتضيها طبيعة الأحكام الشرعية الدستورية لظرف من الظروف ولذا فهي قوانين متطورة تختلف باختلاف ظروف الدولة. ومنشأ التطور فيها انها لم ترد في الشريعة مباشرة وبنصوص محددة وانما تستنبط من أحكام الشريعة على ضوء الظروف والاحوال التي هي عرضة للتغيير والتبدل.

ويدخل في الأحكام الشرعية كل حكم دل عليه الدليل الشرعي بصفته المعينة كحكم وجوب الصلاة والزكاة والخمس والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكافة التفاصيل المحددة التي جاءت بها الشريعة المقدسة.

ومثال التعليم الزام المسلمين القادرين بالتدريب على القتال فان هذا الحكم ليس حكماً شرعياً ثابتاً في كل الاحوال ولم يدل عليه دليل من الأدلة الأربعة بهذه الصفة المعينة ولذا لم يوجد الزام بالتدريب ايام الرسول (ص) الا قليلاً حيث كانت وسائل الحرب بسيطة ومتداولة والحاجة اليها والتدرب عليها يكاد

يكون عاماً، واما في الظروف الحاضرة فقد أصبح التدريب أسباب القوى التي يجب رصدها وإعدادها فهو لذلك تعليم تقتضيه طبيعة الحكم الدستوري الذي هو وجوب إعداد القوة القتالية.

وهكذا يدخل في التعاليم. كل أحكام القوانين التي تقتضيها طبيعة الأحكام الشرعية كقانون الشرطة وقانون الاستيراد والتصدير وقوانين التعليم والتخصص وقانون العمل وأمثالها مما تقضي به طبيعة الأحكام الشرعية في ظرف من الظروف.

وعلى ضوء ما سبق نعرف ان اصطلاح «الدستور الاسلامي» حينما يطلق على الشريعة المقدسة هو أوسع من المصطلح المتعارف للدستور لأنه يشمل كافة أحكام الشريعة الخالدة حيث تعتبر بمجموعها أحكاماً دستورية، كما ان وصف التعاليم والقوانين بالأحكام الشرعية هو وصف صحيح وان كانت أحكاماً ظرفية لأنها تكتسب الصفة الشرعية ووجوب التنفيذ شرعاً من الأحكام الشرعية التي اقتضتها ولأن الجهاز الحاكم العادل قد تبناها من اجل رعاية شؤون الأمة والحفاظ على مصلحتها ومصلحة الاسلام العليا.

كما نعرف ان المرونة التشريعية التي تجعل أحكام الاسلام صالحة لجميع الازمان ليس معناها ان الاسلام قد سكت عن الجوانب المتطورة من حياة الانسان وفسح المجال للتطور ان يشرع لها من عنده وان ما معناها ان الاسلام أعطى في تلك الجوانب الخطوط العريضة الثابتة بحيث ان التطورات المدنية للانسان لا توجب تغير هذه الخطوط وتبدلها وانما تؤثر في القوانين والتعاليم التي تباشر تنظيم الحياة في ظروف تقصر او تطول.

الاساس رقم (٩)

مهمة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة ليستا من مهام الحكم

عرفنا أن قيام الدولة الاسلامية يتطلب مهامّ أربع وهي:

١ - بيان أحكام الشريعة «الدستور».

٢ - وضع التعاليم «القوانين التي تقتضيها طبيعة أحكام الشريعة في ضوء الظروف الراهنة».

٣ - تنفيذ أحكام الشريعة والقوانين.

٤ - القضاء في الخصومات.

وهذه المهام وان كانت لازمة للدولة غير انها ليست جميعاً من شؤون رعاية الأمة حتى تدخل في صلاحيات الحكومة بوصفها حكومة.

فقد عرفنا ان بيان المعصوم عليه السلام لأحكام الشريعة لم يكن منه بوصفه حاكماً بل بوصفه مبلغاً مأموراً بالتبليغ وكذلك قضاؤه بين الناس وتنظيمه لجهاز القضاء وعزل من لا يرى صلاحيته من القضاة كان بوصفه قاضياً أعلى.

وفي الشكل الشوري للحكم الشكل الذي تقيمه الأمة في غياب المعصوم عليه السلام لا تملك الحكومة الحق في حصر ممارسة بيان أحكام الشريعة وتبليغها كما لا تملك الحق في حصر ممارسة القضاء في الخصومات كما لا يملك أحد من الحكومة او غيرها حق القاضي الاعلى الذي يستطيع عزل القضاة وتعيينهم.

والشكل الذي تؤدى به هاتان المهمتان كما يلي:

١ - مهمة بيان الأحكام الشرعية هي من حق وواجب كل من يتوفر من الناحية العلمية على درجة الاجتهاد ومن ناحية السلوك والصفات على درجة العدالة فالمجتهد العادل فقط من حقه ان يبين الأحكام الشرعية في ضوء الأدلة الأربعة ويسمى بيانه للحكم الشرعي على هذا الاساس «افتاء» فان كان لا يوجد في الأمة الا مجتهد عادل واحد وكان هو الذي وقع عليه اختيار الأمة وأسندت اليه مهمة الحكم فقد اجتمعت عليه مهمة الحكم ومهمة الافتاء معاً وان تعدد المجتهدون العدول فإن لم يختلفوا في نتائج استنباطهم فلا مشكلة وان كان بينهم اختلاف في بيان الأحكام الشرعية وجب ان ينظر الى طبيعةالحكم المختلف فيه فان كان حكماً يلزم على الدولة ان تتبنى فيه اجتهاداً معيناً وتجعله الاجتهاد السائد في المجتمع الاسلامي كالأحكام التي تتصل بمجالات السياسة والاقتصاد والجهاد فإن على الحاكم إما أن يكون مجتهداً او يختار اجتهاداً من تلك الاجتهادات ويتبناه لأن هذا الانتخاب والتبني لاجتهاد معين داخل في رعاية شؤون الأمة ومن الواجبات الشرعية على الحاكم، غير ان تبني الدولة لاجتهاد معين لا يعني منع المجتهدين المخالفين لذلك الاجتهاد من استنباطهم او ابداء آرائهم وانما يعني اختصاص ذلك الاجتهاد المختار بالعمل والتنفيذ.

اما اذا كان الحكم الذي اختلفت فيه وجهات نظر المجتهدين من الأحكام التي لا يجب على الدولة توحيد الاجتهاد فيها عملياً ولا يضر بكيان الأمة والمجتمع اختلاف الافراد في سلوكهم طبقاً لاختلاف المجتهدين في آرائهم فلا يجوز للدولة والحالة هذه ان تتبنى اجتهاداً معيناً بل توكل كل مسلم الى رأي

مقلده الخاص او رأيه ان كان مجتهداً.

٢ - القضاء وتعيين القضاة:

القضاء في نظر الاسلام لون خاص من الحكم لأنه رعاية لشؤون الأمة لدى وقوع المخاصمة ولكن السائد في لسان الشريعة هو التعبير عنه بالقضاء وعمن يباشره بالقاضي لا بالحكم والحاكم،

غير ان حق القضاء لا يثبت للحاكم بمجرد كونه حاكماً بل يثبت لمن نصت عليه الشريعة نصاً خاصاً كالقضاة الذين كان يعينهم المعصوم (ع) في زمانه او نصاً عاماً كما هو الحال في المجتهد العادل بصورة عامة فكل مجتهد عادل يتمتع بحق ممارسة القضاء. ويستمد القاضي في المجتمع الاسلامي هذا الحق من نصوص الشريعة التي دلت على جعل هذا الحق لكل مجتهد عادل وليس من جهاز الحكم.

ومما يتصل بذلك:

أ - لايجوز للدولة ان تمنح حق القضاء لغير المجتهد العادل الذي ثبت له هذا الحق في الاسلام، كما لايجوز لها ان تمنع مجتهداً من ممارسة هذا الحق بل يجب عليها امضاء قضائه وتنفيذه.

ب - يجب على الدولة توفير المجتهدين العدول لممارسة القضاء بالدرجة التي تسد احتياج الأمة في قضاياها وخصوماتها لأن ذلك يندرج ضمن الرعاية الواجبة لشؤون الأمة.

ج - اذا تعدد المجتهدون العدول ووقع الاختلاف في أقضيتهم فلذلك صورتان احداهما: ان يكون مردّ الاختلاف بينهم الى الاختلاف في استنباط الأحكام الشرعية.

والصورة الثانية: ان يكون الاختلاف بسبب التطبيق، فان كان اختلاف الاقضية بسبب اختلاف الاجتهاد وكانت مصلحة الأمة تتطلب إقامة القضاء على حكم شرعي معين كان على الحاكم ان يتبنى اجتهاداً معيناً ويفرض على جميع المجتهدين العدول ان يقضوا على أساس ذلك الاجتهاد فمن كان منهم مصوّباً لذلك الاجتهاد قضى طبقاً لرأيه ومن كان منهم مخالفاً قضى بالوكالة عن المجتهد الذي يرتأي نفس الاجتهاد المتبنى للدولة، وهذا التبني يكون واجباً على الحاكم لأنه من شؤون الرعاية الواجبة للامة، اما اذا كان اختلاف الاقضية لا يضر بنظام المجتمع واستقراره فيجب ان يعطى لكل مجتهد حرية القضاء طبقاً لاجتهاده.

وان كان اختلاف الاقضية بسبب اختلاف المجتهدين في تطبيق الحكم

الشرعي مع وحدة الرأي فيه أساساً، كما اذا كان هذا القاضي يرى شهادة زيد وعمرو بينة شرعية ولا يراها القاضي الآخر بينة لاعتقاده بفسقهما فان هذا الاختلاف لا يولد مشكلة تستوجب تدخل الحكومة فيجب ان يسمح لكل منهما بممارسة حقه في القضاء وان يباشر القضاء حسب رأيه واذا قضيا في مسألة واحدة بقضاءين تنفذ الحكومة القضاء الأسبق زماناً منهما وتفصيل الكلام في بحوث القضاء في الفقه.

مقدّمة عامّة

القانون في النّهضة الإسلاميّة ودور محمّد باقر الصّدر

الشّريعة لغة مشتركة

شهدت الأعوام الأخيرة تجدُّد الاهتمام بالإسلام، كظاهرة اجتماعية عالمية نشطة، ممّا أدّى الى تكاثر الكتابات عن انبعاث الإسلام السياسيّ، وإحيائه، وبزوغه في ثوب جديد. ووُصف هذا الجانب من الإسلام بالثّوريّ، والرّاديكاليّ، والجهاديّ، والحركيّ، والأصوليّ؛ بينما اكتفى بعضهم بتسميته، بشكل مُبَسَّط، بالحركة الإسلاميّة[١].

كذلك بُحثت مسألة الإسلام، كظاهرة فورة إجتماعيّة، في دول عدّة، كما في العديد من فروع العلم، مثل التاريخ، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، والسياسة[٢]. وطُرحت أسئلة في الغرب، الذي أقلقه الإسلام وأثار فضوله؛ لكنّها وُجِّهت أيضاً في الشّرق، حيث للإجابات صلة سياسيّة وثيقة ومباشرة. وبالطّبع، تنوّعت الاهتمامات وتباينت وفقاً لتنوّع المصالح لدى الفئات المعنيّة. إلاّ أنّ الاهتمام الأساسيّ المشترك تمحور حول الاستقرار أو نقيضه، وحول نجاح الثّورة أو فشلها. وكانت المخاوف، أو الاهتمامات، أو الآمال، تختلف وتتبدّل، بحسب موقع كلّ فئة أو مركزها في هذا البلد أو ذاك.

والهدف من هذا البحث هو تأمّل فكر الانبعاثات الإسلاميّة، في ما وراء الإفرازات الأوّليّة من حماسة أو قنوط، لتحديد الكيفيّة التي صيغ فيها الاستشراف الجديد، وتفحُّصِ ما إذا كان النظام البديل متضمّناً أيّ فكَر

جديدة على الإطلاق. وفي هذا المنظور الأوسع لتاريخ الأفكار، لا تكون الفكَر «جديدة» إلاّ بالمقارنة مع استشرافات سابقة. ولذا، دعت الحاجة الى اعتماد عمل من جهة نسبيّ ومن جهة تطلّعي؛ وهو ما يتطلّب، تالياً، عدم الاكتفاء بتوجيه طروحات ذات تسلسل زمنيّ، والتساؤل عمّا إذا كانت الأفكار الراهنة جديرة بالموازنة مع تلك التي حضّ عليها الإصلاحيّون قبل خمسين أو مئة عام، وإنّما التساؤل أيضاً عمّا إذا كان ممكناً الدّفاعُ أمام هيئة محكَّمين، أكثر شموليّة في نظرتها ومفهومها، عن الادّعاء بوجود تيّار فكريّ رديف على مستوى الكون يجوز وصفه بالإسلاميّ.

ومن سمات التجدّد الإسلاميّ، تلك الصيغة القانونيّة التي تؤكّدها لغة خاصّة به. فالاحتكام الى الإسلام، أكان المجاهرون به من الأئمّة أم من العامّة المتبحّرين فيه، ينصبّ مباشرة على الشّريعة؛ كما يتّخذ اهتمام دعاة النّزعة الإسلاميّة، في المقام الرئيسيّ، صفة الالتزام الحرفيّ بالقانون الدينيّ. وقد لا يكون توكيد العلماء أو الفقهاء على الشّرع مدعاة للعجب والاستغراب، إذ هم في الواقع يدافعون عن اختصاصهم. ويصدُق هذا الأمر، على نحو خاصّ، عندما يتعرّض الجسم العلمائيّ في حدّ ذاته لهجمة التغييرات المتسارعة خلال هذا القرن. لكنّ نصرة الإسلام لم تقتصر على علماء الشّرع، بل تعدّتهم الى غير المتثقّفين أساساً في الفقه التقليديّ، الذين تنبع أسباب احتكامهم الى القانون من تلك المكانة المتميِّزة للشّريعة في الأعراف والتقاليد[٣].

والإسلام، كحضارة، منح الإنسانيّة مجالات راقية جداً في مختلف جوانب الحياة، بما فيها العلوم والآداب. ومع ذلك، فإنّ التحداريّة العلميّة، رغم ما كانت عليه من قوّة ومتانة، تخلّفت، على نحو محسوس، عن اللّحاق بركْب ما تحقّق في الغرب من تقدّم في حقول علميّة عدّة. لكن هذا القول لا يصحّ في المجالات الأدبيّة، التي يُثبت بعضها أنّه من المتعذّر جوهريّاً تصنيفه من حيث التطوّر والتقدّم. ففي الأدب، وهو النموذج للعلوم الثقافية، أو الإنسانيّات، ما زالت أشعار المتنبّي، وأبي تمّام، وشمس الدين حافظ، والفردوسي، لا تُبَزُّ ولا تُجارى في المنزلة والرّفعة. وعليه، فإنّ «التقدّم» في هذه المجالات غيرُ ممكن.

وثمّة فروع أخرى في المعرفة والدراسة تتّسم ببعض من صفات التراثين، العلميّ والأدبيّ، معاً. فهي، نسبيّاً، جامدة غير قابلة للتغيير، لكنّها ميّالة،

على السّواء، الى «التقدّم»، الذي يجعل من الأبحاث السابقة في مجالاتها، كما في العلوم التجريديّة، منقضية العهد وغير صالحة للتفسير العلمي في الحاضر. ولذا، فإنّ وثاقة الصّلة بالتطوّر تبدو، في حالاتها، أكثر التباساً وغموضاً. وينطبق هذا الأمر على عالَم التاريخ[٤]، الذي يبرز فيه إبن خلدون محلّلاً علمياً لارتقاء الأمم وانهيارها. ومع ذلك، يتردّد المرء في وصف «المقدّمة» لكتاب العبَر بأنّها نصّ «علميّ»؛ إذ تنتمي الى نوع من التأريخ بدأ مع إبن خلدون وازدهر في القرنين التّاسع عشر والعشرين، عبر مؤلّفات رئيسيّة تشدّد على أهمّية البنى الإقتصاديّة، وأساليب الإنتاج والمقايضة، وفلسفة المدى البعيد[٥]. لكنّ لغة «المقدّمة» تشكّل رتلاً من الأفكار الثاقبة والآراء البصيرة اللاّمعة، أكثر مما تعتمد المثال المنهجيّ للمفاهيم المترابطة، التي تميِّز القوانين العلميّة.

قد تكون هذه الملاحظات عامّة إلى درجة لا تمكّن تصنيف الفروع الدراسيّة الرئيسيّة في الأعراف الإسلاميّة بدقّة وإحكام. لكنّها تفي بالغرض المحدود في دراستنا، الرامية الى «نبذ» الصفة العلمية من أعمال مثل الطّبري (ت ٩٢٣م)، وإبن الأثير (ت ١٢٣٤م)، وإبن خلدون (ت ١٤٠٦م)، بقدر تعارضها مع التحوّلات البارزة والفتوحات الجديدة التي يتّسم بها العلم[٦].

وتبرز في دراسة فكْر الإسلام الثوريّ، أكثر من أي دراسة أخرى، الانقطاع النسبي[٧] عن تراث التأريخ، في افتقاره عامّة الى ذكر ذلك التراث في صفوف الحركات الإسلاميّة.

وبالإضافة الى هذا الكلام الاحترازيّ، فإنّ القضيّة المهمّة بالنسبة الى تيّارات الانبعاث الإسلاميّ ليست ذات طابع تطوّري، بمعنى أنّها دائبة على دراسة تحوّل الأمّة عبر الزمن. فصحّة البحث التاريخيّ، ومعايير علميّته، أمور ثانويّة بالمقارنة مع البُعد الزمني «الحالي» الصِّرف، المرهون بالتقادير. والمزامنة، هنا، معناها العلاقة بالمعاصرة. ولذا، تبدو مقدّمة إبن خلدون بكاملها خارجة عن الصّدد، لأنّها تقصرٌ عن تلبية الحاجة الأساسيّة لحركة معاصرة في بحثها عن شرعيّة إسلاميّة، أي عن كيفيّة تطوير نظام حكم إسلاميّ عصريّ. والمقدّمة، شأنها شأن تاريخ المقريزي (ت١٤٤٢م)، أو الطّبري (ت ٩٢٣م)، أو الآثار العظيمة للجغرافيِّين، غير قادرة على إعطاء حلول أو إجابات جاهزة. كما أنّه من غير الممكن للمؤرّخين والجغرافيّين المسلمين أنْ يكونوا إلاّ سَلَفيِّين تمهيديِّين، لأنّ الموادّ التي يقدّمونها خامّ جداً،

لم تعالَج ولم تهذَّب. ويتحتّم تنقيح هذه الموادّ وتجديدها على نحو جوهريّ، لتبدو مناسبة وملائمة لمعضلات أواخر القرن العشرين.

في المقَابل، يشكّل الفقه نطاقاً تبرز فيه ثروة تراث المسلمين كشعلة مستحيلة الإخماد، وعلى صلة مباشرة، في الوقت ذاته، بنظام الحكم الإسلاميّ المعاصر.

ويذكر أشهر المعجميّين العرب، إبن منظور (ت٧١١هـ/ ١٣١١م)، في قاموسه لسان العرب، أنّ الشّريعة هي الموضع الذي يُنحدَر منه الى الماء، وأنّ «الشِّرعة والشّريعة في كلام العرب: مَشْرعة الماء وهي مورد الشّاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون»[٨]، مضيفاً أنّ الشّريعة هي أيضاً ما شرَعه الله لعباده وأمر به، كالصّوم والصّلاة والحجّ والزّكاة وسائر أعمال البرّ. ويذهب المعجم المأثور للزبيدي، «تاج العروس»، الصّادر بعد ذلك بنَحو خمسة قرون، الى أبعد من ذلك في التّحديد والتخصيص.

> قال بعضهم: سُمِّيت الشّريعة شريعة تشبيهاً بشرعة الماء، من حيث إنّ مَن شرَع فيها على الحقيقة المصدوقة روي وتطهّر، وأعني بالريّ ما قال بعض الحكماء: كنت أشرب فلا أروَى، فلمّا عرفت الله تعالى رويت بلا شرب[٩].

وليس من قبيل الصّدفة أنّ ثمّة رابطاً بين الشّريعة كاصطلاح عامّ للقانون الإسلاميّ، والشّريعة كالطّريق-النّهج، وأيضاً كقانون الماء. فمركزيّة الماء بالنسبة الى الإسلام واضحة في المفهوم الاقتصادي، بمثل وضوحها في المفهوم الشّعائريّ. فتجاوب الفقهاء - مفسّرو الشّريعة وشارحوها - مع هذه المركزيّة، بتطويرهم نظام راقٍ جداً، يتناول جميع جوانب «القانون» كما يعيه العالَم المعاصر.

وهكذا، تطوّرت الشّريعة من فقه دينيّ محض الى قانون للعالم الإسلاميّ، مبنيّ على الأعراف والعادات، متوسّع في حوزته ليشمل ما يسمّيه القانون العصريّ أنظمة أساسيّة، وأموراً عُرفيّة، وصكوكاً قانونيّة، وقرارات قضائيّة، وأحكاماً تحكيميّة، وفتاوى شرعيّة، وغيرها. وبنتيجة الفوارق العلمانيّة التي أدخلتها حركة التنوير الأوروبيّة في القرن الثامن عشر، فقدت الشّريعة مركزها في الشّرق الأوسط كقانون متعارَف عليه، ليس فيه فصل محدَّد بوضوح بين الشّأن الدينيّ ونظيره الدّنيويّ، علماً بأنّ الفصل الدّقيق والتّامّ بين هذين العالَمين ما زال حتّى الآن مستحيلاً. ومع ذلك، فإنّ

الدعاة الذين يمثّلون صلب التجدّد الإسلاميّ وركيزته هم فقهاء أكثر ممّا هم لاهوتيّون، وهذه الحقيقة هامّة بالنّسبة الى العالم الإسلاميّ في أواخر القرن العشرين.

وفي خلال عمليّة تجديد الشّريعة على أيدي علماء المسلمين، كانت الأوضاع حبلى بالتطوّرات، سواء من حيث الشّكل أو المضمون. ففي الجوهر، كما في نصيحة سلڤادور دالي للرسّامين الشبّان، التوّاقين الى تنفيذ أعمال «جديدة»، تأمّن «الجديد» على نحو طبيعيّ، إذ يستحيل على كاتب في هذا القرن ألاّ يكون «جديداً». وفي المظهر، أحدقت المجسّات المتشعّبة للدّولة العصريّة بحيّز كان في السابق خاصّةً لأفراد فقهاء. وتوطّدت مهمّة جمع القوانين وتنسيقها، وهي التي بدأت عرجاء متعثّرة في كتب - أو لوائح - الشّريعة، معروفة بقانون نامه، الصّادرة في أوائل عصر الإمبراطوريّة العثمانيّة؛ وتوسّع نطاق المناظرة في مكانة الشّريعة ودورها، ليشمل كلّ الذين كانوا في الفترة المعاصرة محترفين مهَرَة في الكتابات القانونيّة والشّرعيّة، من مشرّعين وقضاة وعلماء. لكنّ موضوع الفقه الإسلاميّ «الكلاسيكيّ» متفاوت على نحو متباين جداً.

ففي بعض المجالات، يسترعي الفقه الإسلاميّ التقليديّ الإنتباهَ لاستمراره على استقامة واحدة، وتطابُقه مع مقتضى الحال. وخير دليل على ذلك، قانون قسمة المواريث الشّرعيّة (الفرائض)، المتّبع في الوقت الحاضر على نحو يكاد يطابق تماماً، لولا قلّة من التعديلات الثّانويّة الطّفيفة، ذلك المخطَّط التّفصيليّ ذاته، الذي أعدّه بعناية فائقة فقهاء القرنين الهجريّين الأوّل والثّاني(١٠).

إلاّ أنّ حقولاً أخرى في القانون أهملَت كليّاً. ويتعلّق أهمّ هذه الأمثلة، وأبرزها، بالجزء الخاصّ بالعبيد في فقه المعاملات، إذ خصّص فقهاء العصر المأثور أجزاء طويلة عن حقوق العبيد بالمقارنة مع حقوق الأحرار؛ كما أنّ الموقع الخاصّ للرقيق في القانون يتغلغل في مجالات عدّة، بما فيها المسؤولية التقصيرية والجريمة، والغنيمة في القانون الدولي، والملكيّة(١١).

والأقلّ تميّزاً من قانون العبيد، برغم التشابه في أوجه عديدة، هو ذلك الجانب من النّصوص المتعلّق بالأحكام الشّرعيّة المنظِّمة للشّعائر الدينيّة وأساليب العبادة. فمن بعض النواحي، لا تزال هذه القواعد والضّوابط أبعد من متناول التّغييرات التّاريخيّة، مثلها في ذلك مثل سُبل التعبّد، كأداء

الصّلاة، التي يتعذّر على العصر الحديث أنْ يؤثّر عليها جذرياً. ولذا، فإنّ هذه المجالات أصبحت خارجة عن صدد ما يُعتبر قانوناً في الوقت الحاضر. فالعبادات لم تعد حوزة قانونية، والمناظرات حول تنظيم شؤون الحجّ ندرت أو انعدمت. ومع أنّ هذه العمليّة ما زالت ذات أهمّية كبرى، كما يتبيّن من المراء بين الوهّابيّين السّعوديّين والشّيعة الإيرانيّين في الأعوام الأخيرة[١٢]، إلاّ أنّ طبيعة المشكلة سياسيّةٌ محض. وإزاء تلك الجوانب من الحجّ، المثيرة للجدل أو الخلاف، لا تؤدّي الشّريعة التقليديّة ركيزة صلبة للفرقان.

كذلك، تبدو عدّة مجالات أخرى تناولها النّطاق الشّرعيّ هامشيّة. وهذا ما تشهده حالياً دول القوميّات الواحدة في مجال القانون الدوليّ بمجمله، حيث تَهمّشَ كلّياً ذاك التقسيم الى نقيضين، دار الحرب ودار الإسلام، المتجذّر في صميم النّظريّة المعتَبرة عمدةً في حقلها[١٣]. وعلى نحو مماثل، يبدو القانون الجنائيّ التقليديّ، لولا بعض الاستثناءات، غير متّبع في أغلبيّة دول العالم الإسلاميّ[١٤].

لكنّ النّهضة الإسلاميّة تتغذّى من مجالات شرعيّة مختلفة. وبرغم أنّ التّمييز الواضح المعالم غير متوفّر في خضمّ كتلة ضخمة من الكتابات المدّعية الشّموليّة، إلاّ أنّه من الممكن الجزم بأنّ القليل فقط من المجالات الشّرعيّة وصلت الى الصّدارة في سنوات التجدّد؛ بينما أهملت مجالات أخرى أو أسقطت. واعتماداً على هذا التّصنيف، فإنّ القَانون الدوليّ والقانون الجنائيّ، والعبادات، والتعدّيات على حقوق الفرد، والقانون المدنيّ بوجه عامّ، بقيت كلّها خارج دائرة اهتمام النّهضة الإسلاميّة. كما أنّ الأجزاء المطابقة لمقتضيات هذا العصر من الأحكام الراسخة، مثل العائلة والميراث، لم تتعرّض على الإجمال لأيّ تغييرات تُذكَر منذ أواخر الخمسينات في هذا القرن، عندما شهدت معظم الدول الإسلامية إصلاحات هامّة[١٥]. وفي المقابل، أُجريت عمليّة استشفاف دقيقة لمجالين عامّين، هما الجزء الدّستوريّ في القانون العامّ، والحقل الواسع الذي فُتح على مصراعيه بفضل الاقتصاديّات العصريّة، بما في ذلك قانون العمل، وقانون الأراضي في بُعده الاقتصاديّ المحدَّد، والإنتاج الصناعيّ والعلاقات المتّصلة به، والأعمال المصرفيّة.

وفي حين أنّ هذه هي الميادين الرئيسيّة التي بُعثت فيها الروح الإسلاميّة؛ إلاّ أنّ عمليّة الإحياء، كما في كلّ الممارسات المنتظَمة، أغارت مرّات عديدة

على مجالات أخرى خارج نطاق القانون، منها الفنون والعلوم الإسلاميّة. ففي الحيّز الشّرعيّ، نُشرت كتابات عن القانون المدني، والمسؤولية التقصيرية[١٦]، والعقود[١٧]، كما بُحثت مضامين القانونين الجنائيّ والدوليّ. لكنّ هذه الحقول لم تشكّل العقدة الجوهريّة، أو الجزء المعضل للنّهضة الإسلاميّة، لأنّ الجيشان الذي راقب العالم حدوثه على المسرح الفكريّ في الشرق الأوسط ارتبط بالمسائل الاقتصاديّة والدّستوريّة أكثر بكثير من ارتباطه بالمجالات الأكثر حياداً من القوانين المدنيّة، والجنائيّة، والدّوليّة. وكان لهذا اللّجَب الحديث تأثيرٌ رئيسيّ على القانون الدستوريّ ونظيره الاقتصاديّ، حيث يبدو النّتاج الشرعيّ الفكريّ في حالته الفضلى، وفي ذروة الخَلْق والإبداع. ولقد تحفّزت نهضة الشّرع الإسلاميّ في مسيرتها ضمن هذين المجالين، في حين ظلّت الميادين الأخرى أبعد من متناول الجهود الإحيائيّة.

وبرغم صعوبة تفسير هذه الظاهرة الانتقائيّة، يتبادر الى الذّهن عامل أساسي ذو علاقة بإيقاظ المشاعر الدينيّة. وممّا لا ريب فيه أنّ العنصر الأهمّ لهذا الانبعاث، كما لتجدّد الإهتمام بالفكر الإسلاميّ على نطاق عالميّ، هو نجاح الثّورة الإسلاميّة في إيران، وقدرتها على الاستمرار. فبدون إيران، لَمَا اقتدر الإسلام على استرعاء الانتباه بهذه الطريقة، ولَمَا تمكّن الفيض ممّا كُتب فيه من الصّدور، والتصدّر، بهذه القوّة. وجاءت النّهض، بتشديدها المركَّز على التحوّل والتبدّل، نتيجة قيام دولة، هي جمهورية إيران الإسلاميّة، قبل ان يطوِّر العرف المتَّفق عليه وسائلَ كافية للمفاهيم الاسلامية الجديدة[١٨].

وتأثّر تأسيس الدولة الإيرانيّة، على نحو مباشر، بتلك الأركان والأصول الشّرعيّة ذات الأهميّة الرئيسيّة بالنسبة الى اهتمامات الثوريّين، الذين يتولّون السّلطة حالياً في البلاد. وبالنّظر الى الطّبيعة غير المعهودة لهذه الثورة، تركّز اهتمام القائمين بها على البنية «الإسلاميّة» لقوى الدولة، أي أنّه، بكلام آخر، انصبّ على الدستور. ولأنّ الثوريّين الإيرانيّين يدّعون أنّ دولتهم مميَّزةٌ ونسيجُ وحدها، كانت هذه المهمَّة الأولى التي واجهتهم بها خاصيَّةُ الدولة «الإسلاميّة»؛ بينما كان الواجبُ الجوهريّ الآخر تطبيقَ لغة التغيير في السياسة الإقتصاديّة للبلاد. وينطلق خطاب الثّورة الإيرانيّة من مفهوم للعدالة يقتضي التّطبيق، ومن أنّ الوسيلة النّاجعة لتطبيقه هي الشّريعة.

وعليه، فإنّ ثمّة أولويّتين للثّورة الإسلاميّة: الطريقة «الإسلاميّة» التي

تتكوّن فيها مؤسّسات الدولة، والطريقة «الإسلاميّة» التي تُنفَّذ فيها عملية الإنتاج وتوزيع الثّروة[١٩]. ونتيجةً لذلك، حظي الاقتصاد والقانون الدّستوري، منذ الأيّام الأولى لنظام الحكم الجديد، باهتمام غامر. لكنّ هذا المضمار لم ينبثق فجأة بقدرة قادر، وإنّما كان على الثّورة الإيرانيّة، شأنها شأن كلّ الثّورات الساعية الى الأصالة، إيجاد ما يوفّره التّراث من سوابق.

ويتّضح من الأبحاث الجيّدة، التي أجريت عن الجذور الفكريّة للثّورة الإيرانية، أنّ ثمّة نهجين رئيسيّين من السَّلَفيّة الثوريّة، من الممكن تسميتهما بالتقليد الصوفيّ والتقليد الفقهي. وفي حين يتّصف الأوّل ببُعده عن السياسة، وتشديده على الأبعاد الفلسفيّة-الباطنيّة للإسلام، يتّسم الثاني باهتمامه العميق بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتجذّره في الثّروة الفقهيّة للثقافة الإسلاميّة.

وخير صورة للتقليد الصوفيّ، الذي تغذّى بأفكار محمّد حسين طباطبائي (ت ١٩٨٣م) وهنري كوربين (ت ١٩٧٨م) وأمثالهما، هي خلفيّة علي شريعتي (ت ١٩٧٧م)، المتأثّرة بالفلسفة الوجوديّة. ولعلّ أكثر الجوانب سحراً في التّركة الفكرية لشريعتي، التي كانت محور العديد من الدراسات في الغرب، خلال الأعوام الأولى لما بعد الثورة، هو طابعها الإنسانيّ الجذّاب[٢٠]. لكنّ المساهمة الهامّة لهذا التقليد في لمّ الشّعث ورصّ صفوف معارضي الشاه السّاخطين، في فترة ما قبل الثورة، لم تمنع التضاؤل المتزايد في ملاءمته للدولة الإيرانيّة الجديدة، الأمر الذي أدّى الى نجاح التقليد الفقهي في تهميشه والحلول محلّه. فالشّرع كان سبيلاً أفضل لفهم كيفيّة تحويل النظام الجديد الى مؤسّسات منظّمة على قواعد إداريّة مستحدثة.

ولذا، فإنّ التقليد الفقهي، الذي تتشعّب بأرضه جذور النّهضة الإسلاميّة، هو أكثر استهواءً من حيث الواقعيّة الملموسة للأمور. كما أنّ الدراسات الفقهية المتبحّرة، كحقل من حقول العلم عَمُر التّراث فيه مئات السنين، توفّر للعالم المعاصر مجالاً هاماً للتحقُّق واستقصاء الأسباب.

بيد أنّ فروع القانون العصريّ لم تطوَّر كلّها على قدم المساواة. والمثال الأفضل للتّطوير اللاّمتساوي هو ذاك الثّراء في عالم القانون الدستوريّ، وتلك الأرض البكْر للقانون الاقتصادي والماليّ.

تحظى نظريّة الحكومة في الإسلام، وهي حيّز من الفكر الإسلامي

العصريّ، باهتمام كبير لدى المتبحّرين في العلم وعلماء الدين، تُرجم الى كتابات حصيفة [٢١].

وممّا لا شكّ فيه أن للنظريّة الدستوريّة، من منظور إسلاميّ، أهمّيتها بالنسبة إلى الأزمنة الحديثة، وبخاصّة في ما يتعلّق بإيران، حيث كان التخبّط بين عامَيْ ١٩٠٥ و١٩١١ متشابكاً إلى حدّ بعيد مع مصير «المشروطة»، التي كانت «عميدة دساتير الشرق الأوسط» [٢٢]، وبالتّالي موضع دراسات متعمّقة ومستفيضة [٢٣]. ومن المؤكّد أن المناظرة الدستوريّة لم تقتصر على إيران، لكن الأحداث الإيرانيّة عظّمت شأن الصّيغة المجمَع عليها لإدارة الحكم، وكيفيّة الاستفادة الفضلى من الموارد، إلى درجة تحويل هذه المناقشة إلى العالم الشيعيّ ككلّ بطريقة لم يسبق لها مثيل [٢٤].

صحيحٌ أن كتابات عدّة صدرت في مصر، كما في دول المغرب العربيّ، عن الحكم والاقتصاد من وجهة النّظر القانونية. لكنّ هذه الأعمال لم تحقّق أهميّة تُذكر، لأنّ الفرصة لم تُتح لها قابليّة للتطبيق العمليّ، من خلال سلطة الدولة. وحتى محاضرات «ولاية الفقيه» للإمام الخمينيّ لم تُعتبر ذات شأن، إلاّ بعد التأمّل لاحقاً في معناها ومغزاها [٢٥]. وفي واقع الأمر، لم يظهر لطابعها مقتضى الحال، ولذلك الاهتمام بدرسها ومهمتها، إلاّ عندما تولّى مؤلّفها السلطة فجأة في عام ١٩٧٩. فإلى ذلك الحين، بقيت التأمّلات الفكريّة للزعيم الإيرانيّ في الحكومة الإسلاميّة مجرّد كتيّب بين الكتيّبات العديدة الأخرى في هذا الصدد.

لكنّ الأمور ليست بمثل هذه البساطة. فجدليّة أيّ نصّ، وأي انقلاب جذريّ في الحكم يزعم أن هذا النصّ نذير فكريّ وأساس عقلانيّ، لا تسمح بجواب بسيط وأحادي. وتعبّر عن أحد جانبَيْ هذا المنطق الصّعب، خير تعبير، تلك الأسجوعة التي تردّدت أيام الثورة الفرنسيّة عام ١٧٨٩، والقائلة ما معناه تقريباً: ڤولتير وروسّو هما السّبب / أوقعانا في المآسي والكُرب [٢٦]. وتدّعي تلك الأغنية أنّ الثورة حدثت نتيجة الأفكار الثوريّة لفلاسفة عصر التنوير الفرنسيّ. ولكنّ، هل كان ممكناً لصغية جان-جاك روسّو من نظريّة العقد الاجتماعي أن تصبح أكثر من مجرّد خطوة طوبَويّة، لو لم يطبّقها روبسپيير؟

وإذا تساوت جميع الظّروف الأخرى، نجد أنّ الثورة الإيرانيّة تقدّم جدليّة مماثلة. فمحاضرات آية الله الخمينيّ ما كان ليُعبأ بها، لولا وصوله الى الحكم

في طهران. لكن الثورة الإيرانيّة، في المقابل، لم تكن لتقدر على اتّخاذ الطابع الدستوري ذاته، لولا المخطّط الذي تضمّنته محاضرات الخمينيّ. ويجوز القول أيضاً إنّ الثورة نفسها ما كانت لتحدث، لولا تلك المحاضرات، ولولا الجمهور الذي بالى بها، ولولا الحوزات والمقامات التي ناقشت نظريّة الإمام ونهجه، وتوسّعت في شرحهما.

وإمعاناً في المقاربة مع الفلاسفة الفرنسيّين، يتراءى للمرء أنّ ما من روسّو في هذا العالم يبرز وحيداً، دون مساعدة. وعندما تستقصى ظاهرة الخميني، ومن أتى معه، يسهل الاقتناع منطقيّاً بما للفكر الشيعيّ، إجمالاً، من متات، وبأنّ العمل لم يقتصر على انسان بمفرده. فإضافةً إلى التأثير المباشر لشخص الخميني، عمل الكثيرون من النّصراء الفعّالين على تمهيد السبيل له فكريّاً. ومن الطبيعي أن تتبادر قضية شريعتي إلى الأذهان كمثال رئيسيّ في هذا المجال. لكن شريعتي لم يكن عالماً بأصول الشّريعة وأحكامها، والعملَ المخصّص لكتاباته لم يكن في الأغلب إلاّ ثقافيّاً[٢٧]، كما أن خلفيّته غير التي خرج منها مساعدو الإمام في الشؤون الدينيّة والروحيّة، وهي التي كانت فقهيّة في التكوين والتعبير على السواء. ولهذا السّبب يرتبط موضوع البحث ارتباطاً وثيقاً بالمذهب الشيعيّ، أو بالتشيُّع. فالخمينيّ عالم شيعي، ومجتهد له مَلَكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول، فتكشف الحوزات الفقهيّة التي تلقّى العلم فيها، هو وزملاء له، عن أدلّة على النّظام الدستوريّ والاقتصاديّ في إيران.

ومن المهمّ، في النهضة الإسلاميّة ككلّ، رسم صورة منظوريّة صحيحة لوقع الخميني، من خلال تقدير دوره في إطار الأهمّية الأوسع لذاك الوسط الذي كان من أعضائه. وتنطلق جذور هذا المحيط من المدارس العلميّة والفقهيّة الشيعيّة، وأبرزها حوزة النَّجف في جنوب العراق. ففي النّجف ظهر التجديد الفقهيّ الإسلاميّ خلال الستّينات والسبعينات من هذا القرن. وفي النّجف كان الإمام الخميني نفسه واحداً من العلماء المتبحّرين الكُثر.

بقي الخميني فترة طويلة، وتحديداً لحين تسليط الأضواء عليه في منفاه الفرنسي، في خريف عام ١٩٧٨، حدّيّ الأهمّية. فبالرغم من تبوّؤه أعلى الرّتب في الهرميّة الشرعيّة الشيعيّة لم يكن آية الله الخميني فقيهاً مبدعاً، أو مجدِّداً، وفقاً لمعايير العلم والتبحّر عند الشّيعة؛ ولم يُبد أيّ آراء - أو أنه أبدى القليل منها - في المسائل المصرفيّة أو الاقتصاديّة. وحتى في القانون

الدستوريّ، كانت مساهمته الرئيسيّة، وهي محاضراته في النّجف عام ١٩٧٠، عنيفة في جدليّتها السياسية إلى درجة أنها لا تقدّم نقطة تحوّل فكريّة ذات شأن في هذا المجال. ومن المستحسن أنْ يُفهم الخميني كجزء، وإنّ يكن هاماً، من موجة أكبر وأعمق، قوامها في الجوهر تلك «الشيعيّة الدوليّة» المكوّنة من أساتذة الحوزات الإيرانية والعراقية وخرّيجيها[٢٨].

فالعالم الشيعي المعاصر أنجب رجلاً فاق الخمينيّ في الرِّفعة الفكريّة، رجلاً وصفه الخميني نفسه مؤيّناً، بعدما أعدمه حزب البعث العراقي في نيسان (أبريل) ١٩٨٠، بأنه «ثواب الجامعات الإسلاميّة»[٢٩]، هو محمد باقر الصّدر.

محمد باقر الصّدر سيرةً وتأليفاً

لاضطُرّ المرء، ولو قبل عشر سنوات فقط، إلى الدّفاع عن قرار اختياره، موضوعاً لكتابه، عالماً كان مجهولاً في العالم العربيّ، ولا يعني لأحد في الشّرق الأوسط، باستثناء قلّة من المتبحّرين في العلم والدّراسة، أكثر من مجرّد كتاب، عنوانه «اقتصادنا»، وعيشة فاجعة في العراق، انتهت بالإعدام في ظروف غامضة.

لكنّ الصّورة تغيّرت جذرياً في أواخر الثمانينات، عندما وصل صيتُ الصّدر، المترسّخُ آنذاك في وسط أنصاره ومريديه المقيمين في المنفى، وبخاصّة في إيران، إلى أوروبا والولايات المتّحدة. وكان حنّا بطاطو قد لفت الانتباه إلى أهمّيّة الصّدر بالنسبة إلى حركات المقاومة الشيعيّة السرّيّة في العراق، في مقال نشرته له عام ١٩٨١ فصليّة «ميدل إيست جورنال» التي تصدر في واشنطن[٣٠]. بعد ذلك بسنوات ثلاث، نقل مستشرق ألمانيّ شابّ كتاب «اقتصادنا» جزئياً إلى الألمانيّة، ممهّداً له بمقدّمة طويلة عن العالم الشيعيّ[٣١]. وفي خلال فترة قصيرة، أصبح من المستحيل تجاهل أهمّيّة الصّدر في انبعاث الحركات السياسيّة الإسلاميّة في العراق، وفي العالم الشيعيّ، وحتى في العالَم الإسلاميّ ككلّ. فقد اعتبره كتّاب قارنوا بين ظواهر الحركات الإسلاميّة في الشرق الأوسط محورياً في ما يتعلّق بالعراق[٣٢]. ثم جاء الإقرار بهذه الأهمّيّة من إسرائيل[٣٣]، وبعدها من فرنسا، حيث خصّته بملفّ مطوّل، عام ١٩٨٧، مجلّة جديدة، حسنة الاطّلاع على شؤون المنطقة[٣٤].

ولد محمد باقر الصّدر، كما يقول مترجمو سيرته العرب[٣٥] في ٢٥ ذي القعدة ١٣٥٣، الموافق الأول من آذار (مارس) ١٩٣٥، بالكاظميّة في العراق، لعائلة شهيرة في العالم الشّيعيّ بسعة العلم والمعرفة. نشأ والد جدّه صدرالدين العامليّ (ت ١٢٦٤هـ/١٨٤٧ م)، في القرية اللبنانيّة الجنوبيّة «معركة»، ثم قرّر متابعة دراسته في أصفهان، ومن بعدها في النّجف، حيث توفّي ودُفن. وفي أصفهان ولد جدّ الصّدر لأبيه، إسماعيل، سنة ١٢٥٨/١٨٤٢، وانتقل في عامه الحادي والعشرين إلى النّجف ثمّ الى سامرّاء، التي قيل إنه حلّ في حوزة علمائها محلّ المجدِّد الشّيرازيّ، وفيها أنجب ابنه حيدراً عام ١٣٠٩/ ١٨٩١. درس هذا الأخير على أبيه، الذي وافته المنيّة في الكاظميّة سنة ١٣٣٨/ ١٩١٩، ومن ثمّ على آية الله الحائريّ اليزديّ في كربلاء. وتوفّي حيدرالصدر في الكاظميّة عام ١٣٥٦/ ١٩٣٧، مخلّفاً وراءه زوجة وابنين، أحدهما محمد باقر وابنة. ورغم كونه مرجعاً معروفاً نسبياً، فإنّه، على ما يبدو، غادر الدّنيا معدماً، لا يملك شروى نقير. وجاء في إحدى السِّيَر أن أفراد العائلة ظلّوا لأكثر من شهر بعد وفاته غير قادرين على تأمين الرغيف، «حائرين في لقمة العيش»[٣٦].

بديهيّ، إذن، القول إن ظرفيّة تنشئة الصّدر تقرّرت نتيجة عنصرين هامّين، هما خلفيّته «الدولية»، والمعسرة النسبيّة التي أبصر فيها النّور. فعندما غيّب الموت حيدراً قبل بلوغه الخمسين، ولا سبيل أمام عائلته لاتّقاء الضِّيق والفاقة، كان محمد باقر لا يزال طفلاً[٣٧]. وتولّى أمرالعناية بتعليمه عدد من الأقرباء، ونشأ في كنف خاله[٣٨] مرتضى آل ياسين، وشقيقه الأكبر إسماعيل[٣٩].

التحق محمد باقر الصّدر بمدرسة ابتدائيّة في الكاظميّة تدعى «منتدى النّشر»، حيث تروي أخبار رفاق الدراسة أنه نجح منذ البدء في استقطاب اهتمام معلّميه وإثارة فضولهم «إلى درجة أنّ بعض الطلاّب عمدوا إلى تقليده في مشيته، ونطقه وأسلوب جلوسه في الصّف»[٤٠].

لكنّ مثل هذه الأوصاف، التي تُطلق بعد الوفاة، غالباً ما تكون مغالية في المديح، ممّا يستوجب الاحتراز والتحفّظ في تقديرها. ومن نكد الحظّ عدم توفّر أيِّ موادّ أخرى للمقارنة أو المغايرة مع الشهادات الواردة في هذه المدائح، لأنّ الحكم العراقي لا يعترف أصلاً حتى بوجود الصّدر، فكيف بإنجازاته الفكريّة أو السياسيّة. ولذا، لا يجد المرء أمامه سوى النّصوص نفسها، وتلك السِّير التقديسيّة للعالم الراحل بأقلام طلاّبه وأنصاره المقرّبين. فمثالاً على ذلك،

وبرغم صعوبة حدوثها، تذكر روايات عدة أنّ الصّدر أعدّ بحثه المنهجيّ الأول وهو في عامه الحادي عشر. وينقل الحائري، في ترجمته، عن عبد الغني الأردبيلي إشارته إلى ذلك الكتاب كرسالة علميّة في المنطق(٤١). غير أن أقدم الكتابات المنشورة للصّدر يعود إلى سنة ١٩٥٥(٤٢). وتُظهر تلك الدّراسة، وهي تحليل حول حادثة فَدَكْ، ومغزاها في التّاريخ الشيعيّ، نضجاً عميقاً في أفكار العالم الشابّ، منهاجاً وجوهراً. لكنّ المضمون ينكشف أيضاً عن لهجة طائفيّة شيعيّة، سرعان ما اختفت من لغة الصّدر، مع أنها عادت إلى الصّدارة إبّان المجابهة مع البعثيّين في أواخر السّبعينات(٤٣).

في عام ١٣٦٥/ ١٩٤٥، انتقلت العائلة إلى النّجف، حيث أمضى الصّدر بقيّة حياته. وسبق لحاضرة المرجعيّة الشيعيّة أن رسخت أهمّيتها قبل ذلك الحين بربع قرن، عندما برزت مع علمائها كمركز رئيسي لمقاومة الاجتياح البريطانيّ(٤٤). وسكن لهب الثّورة على أثر هزيمة نسبيّة في مواجهة الملك عام ١٩٢٤، فاختار كبار الفقهاء طريق المنفى، لكنهم رجعوا في معظمهم بعد أعوام قليلة لمعاودة الدرس والتّدريس، بعيداً عن أجواء القلاقل والاضطرابات السياسيّة.

وفي السّنوات التي سبقت إطاحة الملكيّة علم ١٩٥٨، تغيّرت الصورة على نحو جذريّ، إذ واجهت سياسة الاستكانة والتّسليم بالواقع، التي فرضها على المجتهدين عجزهم عن التصدّي لبغداد، تحدّياً خطيراً من جهة لم تكن في الحسبان، ألاَ وهي الشيوعيّون(٤٥).

وحظيت المناهدة الشيوعية للعلماء باهتمام أحد أبرز القياديّين في النجف، محمد حسين كاشف الغطاء. ففي عام ١٩٥٣، استقبل كاشف الغطاء سفيرَيْ الولايات المتّحدة وبريطانيا في المدينة وقدّم لهما شكاوى مفادها أن الموقف الغربيّ من الشرق الأوسط مختلُّ النّظر، قصير التبصّر في العواقب. وأوضح لهما أن السياسة الغربية هي المسؤولة عن الأرض الخصبة التي أُبيحت لزرع الشيوعيّة ونموّها. ونجم ذلك عن تطوّر الدعم الغربي للوجود الصهيونيّ في فلسطين، وعن سماح الحكومة في بغداد بديمومة الفقر المدقع لأفراد الشعب وللعلماء(٤٦).

وجد محمد باقر الصّدر نفسه في خضمّ صدام فكري مرير بين النجف التقليديّ والشيوعيّين، وتكوّنت نظرته الشاملة إلى العالم من منطلق هذه الخلفيّة الفكريّة الثنائيّة الأسس: دعوة اشتراكية-شيوعيّة سائدة في كل أنحاء

الشرق الأوسط، تغلغلت في ذلك الجانب من كتاباته عن «المسألة الاجتماعية»[٤٧]؛ وتربية العلماء التقليدية المشتملة على الهيكليّة الصارمة نسبياً للهرميّة العلمائية.

يرد لاحقاً المزيد عن التعليم الكلاسيكي في النجف، خلال الخمسينات والستّينات، بسبب أهميّة الحوزات العلميّة في النظام الدستوريّ للعالَم الشيعيّ. وسيظهر تحليل كتاب «اقتصادنا» كيف حاول الصّدر مضادّة نجاح الشيوعيّة في استهواء الكثيرين، عبر وعدها بإصلاح الخلل في «التوازن الاجتماعي». وسيحاول الجزء الدستوريّ استعمال جوانب بارزة من مطلع حياة الصدر وأواخرها كمثَل عن مرتبيّة المجتهدين الشيعة. وأما في بقية مدخلنا هذا، يمهَّد للمنهج الذي عرضه الصدر في كتاباته وأقواله بعرض عامّ سريع لإنتاجه الوفير، في مقابل التطوّرات التي شهدتها الساحة العراقيّة.

يظهر البعد التراثي، والأكثر تقيّداً بالأعراف والتقاليد، لكتابات الصدر في منشورات عدّة أصدرها على امتداد حياته. ومن أوضح الأمثلة على ذلك، كتب له عن الدراسة المنهجية التشريعيّة لأصول الفقه، من الممكن اعتماد نموذجين منها لهذا البحث. الأول مختار من أوائل فترة إقامته في النجف، عندما كتب مقدّمة لتاريخ هذا الفرع من فروع العلم وأهمّ صفاته المميِّزة، عنوانها «المعالم الجديدة في الأصول»[٤٨]. ونُشر هذا الكتاب عام ١٣٨٥/ ١٩٦٤، وفي خلال فترة قصيرة اتّسع نطاق استعماله في النجف للتعليم التمهيديّ، ولا يزال حتى الآن أحد أكثر المنشورات في هذا المجال توافراً واستئثاراً[٤٩]. لكن للصّدر نفسه كتباً في الأصول أكثر تعقيداً، ظهر منها في بيروت والقاهرة، عام ١٣٩٧/ ١٩٧٧، السِّفر الأول من سلسلة رباعيّة عن «علم الأصول»، كان مقصوداً بها إعداد الطلاّب للرتبة العلمية الأعلى المعروفة بـ«بحث الخارج»[٥٠]. ويشير الصّدر الى أنه أعدّ هذه المجلدات الأربعة لتسهيل مهمّة الطلاّب، الذين كانوا، لولاها، عرضة لـ«ضغط في العبارة»[٥١] تتميّز به الكتب الأساسيّة الأربعة المستعملة في النجف منذ أكثر من نصف قرن[٥٢].

وتمثّل سلسلة «المعالم الجديدة» و«الدروس»، الجانب التعليميّ الإرشاديّ من اهتمامات الصّدر في «أصول الفقه». وأعدّت هذه السلسلة أصلاً للعالم المبتدئ، الذي يستصعب أسلوب المقاربة المباشرة، لإفهامه ما يسبق «بحث الخارج» من مستلزمات ضرورية، كما أعدّت للقارئ العاديّ، الذي يهتمّ عادةً بخلاصة لهذا الفرع من الدراسة. لكنّ الصّدر كتب أيضاً أعمالاً في الأصول

أكثر تقدّماً وأعلى مستوى، نُشر بعضه بعد وفاته. وكان معظم هذه الكتابات المتقدّمة عن الأصول في صيغة ملاحظات دوّنها له طلاّبه، كما هو الأمر مع كاظم الحسيني الحائري، الذي جمع موادّ المجلد الأول من «مباحث الأصول» عام ١٤٠٧/١٩٨٧[٥٣]، ومع أحد مريدي الصّدر المفضّلين، محمود الهاشمي، الذي ضمّن كتاباً أصدره عام ١٩٧٧[٥٤] محاضرات الصّدر عن «تعارض الأدلّة الشرعيّة».

ومن الأكيد أن محاضرات عديدة للصّدر سُجِّلت ودُوِّنت، بدليل أن الكتابات في الأصول هي عُرفاً ما جمعه الطّلاب وصنّفوه من ملاحظات المُحاضر. ولذا، فمن المحتمل أن تظهر في المستقبل أعمال أخرى للصّدر في علم الأصول. وتتحدّث مصادر سيَرِيّة أيضاً عن مجلّد أول في سلسلة عنوانها «غاية الفكر في علم الأصول» [٥٥]، لكن الأعمال الكاملة للصّدر في هذا المجال، وهي التي بدأ يعلّمها في النجف على مستوى الدراسات العليا عام ١٣٧٨/١٩٥٨[٥٦]، وإنقاذها كلّها من الضّياع أمر عسير، لكثرة المحاضرات والظروف التاريخية الصعبة.

وتتجانس مع هذه الأعمال الصعبة للصّدر تحقيقاته الأكثر عموميّة في الفقه، وفي المنطق والفلسفة.

وتنبع العناية بهذين المجالين الأخيرين من اهتمامات مختلفة ومتنوّعة. فالاهتمام بالمنطق كان جزءاً من الرياضة التهذيبية في الأصول، يضاف اليه بعدٌ أكثر شموليّة، هادفٌ إلى الردّ على نظيره من فروع المعرفة في الغرب. والعمل الرئيسي في هذا المضمار هو كتاب «الأسس المنطقيّة للاستقراء»[٥٧]، الذي حاول فيه أن ينبري لمجال المنطق وفقاً لشروط هذا العلم ومتطلّباته. ويحفل كتاب «الأسس المنطقيّة» بإشارات إلى برتراند راسّل، وإلى الرموز والمعادلات الرياضيّة، المؤدّية إلى الكشف عن «الهدف الحقيقيّ» لهذا العمل الفكري: «وتبرهن هذه الدراسة... أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلميّة المستمدّة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم، ... فإن هذا الاستدلال - كأيّ استدلال علميّ آخر - استقرائيّ بطبيعته»[٥٨].

هذا العمل هو، في واقع الأمر، جزء من المنهج الأوسع، الذي حاول الصّدر بناءه على أسس الإسلام. وكان التخوّض في المنطق، إن في «الأسس المنطقيّة»، أو في مساهمات أخرى أضيَق نطاقاً[٥٩]، الإنجاز الأقلّ نجاحاً

للمنهج المنشود، لأن الصّدر لم يكن مهيّأ على نحو جيّد للخوض في مثل هذا الفرع الملغز من فروع المعرفة. ومع ذلك، لا بدّ من التنويه بأن الوفرة في المصطلحاتَ التقنيّة التي أوردها بالعربيّة عملٌ جدير فعلاً بالإعجاب، خاصّة لأنها في حقل ما زالت حتى مصطلحاته الأدبيّة في طور الإعداد.

ويُعرف الصّدر، على نحو أفضل، من خلال آرائه في الفلسفة، الواردة في كتابه «فلسفتنا»، الذي تُرجم الى الإنكليزية منذ عهد قريب[٦٠]. إلاّ أنه من الصعب الجزم بأنَّ هذا الكتاب أثرى النقاش الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ الى حدّ كبير، أو أنه على سويّة مع كتابات الفلاسفة العظام في التاريخ. فهو يحمل طابع الأوضاع الملحّة، والمستوجبة عناية عاجلة، التي أنتجته. ويقال إن الصّدر أنهى البحث والكتابة كليهما خلال أقل من عام واحد[٦١]. لكن بعض الفقرات والشواهد، التي يبنى فيها العُرف الإسلامي المعتَمد بالنسبة الى الفلسفة، تكشف عن التنوّعيّة والقدرة الإبداعيّة في عقل الصّدر وفكره. وثمّة مفهوم مستقىً من مماثلة اقتبسها الصّدر من الفيلسوف الإيراني الشهير، الملاّ صَدرا الشّيرازي (صاحب «الأسفار الأربعة»، المتوفّى عام ١٦٤٠ م)، قد يعطي فكرة الترفّع عن العواطف والانفعالات في المنهج الفلسفيّ للصّدر والأصالة النسبيّة لهذا المنهج.

صَدَرَ كتاب «فلسفتُنا» عام ١٩٥٩، كردّ فعل على تعاظُم التيّار الشيوعيّ في العراق، وبخاصّة في أوساط الشيعة الأكثر حرماناً[٦٢]. وكان الهدف الأوّل للصّدر صدّ ذلك التيّار بتوفير فهم أفضل وتفحّص أدقّ لمنهج الماركسيّة والمصطلحات الخاصّة. ويبدو كتاب «فلسفتنا» كنقد مفصّل، من وجهة نظر إسلامية، لما كان يُعتبر آنذاك في العالم العربيّ أكثرَ أساليب التّعبير عن الفلسفة الماديّة حذقاً وحنكة، كما يكشفه ملحقٌ للطّبعة الأولى من الكتاب عن المصادر الماركسيّة للصّدر[٦٣]. أما الجهد المبذول لهذا الكتاب، بالنسبة الى مجتهد شيعيّ، فهو أمر لافت للأنظار بمنحاه الفذّ. لكنّ إمكانات النجاح البعيد الأمد لكتاب بُني على أساس الماديّة الجدليّة لستالين والشيوعي الفرنسي جورج بوليتزر (Politzer)، كان محكوماً عليها بالإخفاق. ولذا، يشعر القارئ الآن بأن لكتاب «فلسفتنا» تلك النكهة المميّزة للُغة تخطّاها الزمن.

وما يبدو أكثر مدعاةً للاهتمام من الصّراع حول مأثورات إنغلز وستالين الفلسفيّة، كما نُشرت بالعربيّة في الخمسينات، هو الاستعمال المغاير، من حين الى آخر، للمقولات الفلسفيّة لمفكّر من مكانة الملاّ صدرا الرفيعة.

ويتّضح استعمال مفهوم الملاّ صدرا لما سمّي «حركة جوهريّة»، في ذلك الفصل من كتاب «فلسفتنا» المتعلّق بمسألة «حركة التنمية»[٦٤]. ويُفتتح هذا الفصل، كما هو معهود في منهج الكتاب، بقَوْلين لستالين وإنغلز عن تفوّق الفلسفة الماركسيّة (المادّية الجدليّة) في طريقة فهمها للطبيعة، كعمليّة متنامية للتناقضات. ويضع الاستشهادان مفهوم المادّيّة الجدليّة في تبايُن مع المدرسة المثاليّة في الفلسفة، التي تتأمّل الطبيعة في تكوينها الثابت، غير المطوّر وغير المتطوِّر نشوئياً.

في البدء، يشير الصّدر الى المغالطة في المفاتحة الماركسيّة عن إفقار التراث الفلسفيّ: «... كأن الميتافيزيقيّ المسكين قد حُرِم من كلّ ألوان الإدراك، ... فأصبح لا يحسّ ولا يشعر بما يشعر به جميع الناس... من ضروب التغيّر والتبدّل في دنيا الطبيعة»[٦٥].

ويقول الصّدر إن التاريخ اليونانيّ كان يعي دائماً مفهوم التطوّر في الطبيعة. ولم تُطرح أبداً كموضوع مناظرة فلسفيّة بين اليونانيّين مسألةُ ما اذا كانت الطبيعة تتطوّر أم لا. أما المناقشات التي جرت بين زينون والمدرسة الأرسطوطالية، فكانت نتيجة تشديد المدرسة الأولى على مراحل للتحوّل تحمل الشيء عبر أطوار عدة غير مترابطة، وتوكيد أرسطو على الحركة كإدراك تدرّجي للقدرة الكامنة في الشيء. وصُقل هذا التوكيد الأرسطوطالي، القائل إن النموّ في الطبيعة يجري عبر تحقيق الإمكانيّات، في مفهوم الحركة الجوهريّة للملاّ صدرا.

ويرى محمد باقر الصّدر أن مفهوم الحركة في الكون حظي بمعالجة أكثر عمقاً على يد الملاّ صدرا من أي فيلسوف آخر، من خلال تحليل للسببيّة يقوم على أساس مفهوم التطوّر أو معناه المجرّد. فالملاّ صدرا «وضع نظرية الحركة العامّة وبرهن فلسفياً على أن الحركة... لا تمسّ ظواهر الطبيعة وسطحها العرضيّ فحسب»، معتبراً أن الحركة في تلك الظواهر ليست إلاّ جانباً من التطوّر ليكشف عن جانب أعمق، وهو

التطوّر في صميم الطبيعة وحركتها الجوهرية. ذلك أن الحركة السطحيّة في الظواهر، لما كان معناها التجدّد والانقضاء، فيجب لهذا أن تكون علّتها المباشرة أمراً متجدّداً، غير ثابت الذّات أيضاً، لأنّ علّة الثابت ثابتة، وعلّة المتغيّر المتجدّد متغيّرة متجدّدة، فلا يمكن أن يكون السبب المباشر للحركة أمراً ثابتاً وإلاّ لم تنعدم أجزاء الحركة، بل تصبح قراراً وسكوناً[٦٦].

ويحاول الصّدر إظهار أن فكرة التناقض في جدليّات الشيوعيّة حشوٌ وإسهاب:

إن الحركة في مفهومها الديالكتيكي، يقوم على أساس التناقض والصّراع بين المتناقضات. فهذا التناقض والصراع هو القوّة الداخلية، الدافعة للحركة والخالقة للتطوّر. وعلى عكس ذلك في مفهومنا الفلسفيّ عن الحركة، فإنه يعتبر الحركة سيراً من درجة الى درجة مقابلة، من دون أن تجتمع تلك الدرجات المتقابلة في مرحلة واحدة من مراحل الحركة[٦٧].

ويعطي هذا المثل، المأخوذ من كتاب «فلسفتنا»، فكرة عن حجج الصّدر وانتظام «الفلسفة الإسلامية» في كتاباته. ويكفي القول، بدون تقييم صحة المنهاج الإسلامي المقترح أو شرعيّته، إنّ مادّة البحث، والمبرِّر الأوّل لوجوده، سلبيّان؛ وإنّ هذا الاهتمام الأساسيّ أضعف الكتاب، رغمَ أهمّيته في معارضة الأيديولوجيا الشيوعيّة، في عراق أوائل الستّينات. ومن الواضح أن المقولات الماركسيّة استحوذت على كتاب «فلسفتنا» الى حدّ كبير، الأمر الذي أوقع لغته الإسلاميّة تحت تأثيرها. كما أنّ الانتقاد المبنيّ على الإدراك الدّبْريّ هو بلا ريب عمليّة سهلة. فالأوساط الفلسفيّة اليوم تعتبر دعاوى ستالين وپوليتزر، وحتى إنغلز، عتيقة الطراز. وكان لاضمحلال تلك الحجج تأثير سلبيّ على البحث الفلسفي للصّدر، لأنه أولاها أهمّيّة لا تستحقّها.

ومع ذلك، يبقى كتاب «فلسفتنا» نموذجاً جيّداً للجهود الشاملة التي بذلها الصّدر لوضع منهاج فكريّ إسلاميّ مكتمل. وكما حدث لكتاباته في المنطق، أدّى محكّ الوقت الى إضعاف مجادلاته في الفلسفة، إلاّ أنّ جهوده في هذين المجالين سوف تظلّ مثالاً فريداً على تنوّعيّته الفكريّة. والواضح أن ثمة حججاً قليلة في هاتين الأطروحتين نابعة من تقاليد المجتهدين، وقد يكون هذا هو السبب في عدم ظهورهما أصيلتين وأصليّتين كبقية الكتابات البحثيّة للصّدر، التي تبرز فيها احترافيّته أكثر زخْماً وفعّالية.

ففي المقابل، جاءت أبحاث الصّدر الفقهيّة كما كان متوقّعاً لها، أي كتابات ذات طبيعة قانونيّة عامّة تمثّل موقعه كمجتهد. والأمر الذي يثير الاهتمام هو أن الصّدر يختلف في هذا المضمار عن المجتهدين المرجعيّين الآخرين، الذين حاولوا جميعاً، على عكس ما فعله هو، تقديم عمل فقهيّ شموليّ يتضمّن سعة اطّلاعهم على الفقه الشيعيّ ومعرفتهم به[٦٨]. ويُعزى غياب مثل هذه

«الرسالة العملية»، في حالته، الى حداثة سنّه، إذ كان الصّدر دون الخمسين عندما أعدم. إلاّ أن ثمّة دلائل على عمل من ذاك الجوهر في تعليقه على مجلّدَيْ محسن الحكيم «منهاج الصالحين»، اللذين أنهيا على الأرجح في أوائل السبعينات وصدرا عامي ١٩٧٦ و١٩٨٠[٦٩]، وأيضاً في المجلّدات الثلاثة لتعليقاته على ذلك الأثر الأدبيّ الرفيع المقام في القرن الماضي لمحمد كاظم الطباطبائي (توفي عام ١٣٢٧/ ١٩١٩)، «العروة الوثقى»[٧٠]. والمهمّ في هذا المضمار هو أن الصّدر أصدر المجلّد الأوّل من عمل فقهيّ شامل، خاصّ به، دعاه «الفتاوى الواضحة»، وأراده أن يكون «رسالة عمليّة»[٧١]. ويقتصر هذا الجزء، وهو باكورة سلسلة لم يُتَح له إكمالها، على مسألة «العبادات» في الفقه.

ومن الجائز القول إن الآثار الفقهيّة للصّدر لا تحيد إلاّ قليلاً عن الأعراف والتقاليد المتعارف عليها، وتصعب على المرء، تالياً، رؤية مدى الابتكار والإبداع الممكن تطويرهما في تعليقات على أعمال شخصيّات محترمة، مثل الحكيم والطباطبائي. لكنّ «الفتاوى الواضحة» تشتمل على فصل تمهيديّ ممتع[٧٢]، يكشف عن استعداد الصّدر لعدم التقيّد بالتقاليد، حتى في مناهج مقرّرة ومثبّتة مثل الانشقاق النقيضيّ، القائم منذ مئة عام بين «العبادات» و«المعاملات». ويُعْرَض هذا التحوّل عن التصنيف التقليديّ على النحو التالي:

أحكام الشريعة، على الرغم من ترابطها واتّصال بعضها ببعض، يمكن تقسيمها الى أربعة أقسام كما يلي:

١ . العبادات، وهي الطهارة والصلاة والصوم والاعتكاف والحجّ والعمرة والكفّارات.

٢ . الأموال، وهي على نوعين:

أ) الأموال العامّة: ونريد بها كل مال مخصّص لمصلحة عامّة ويدخل ضمنها الزّكاة والخُمس، فإنهما على الرغم من كونهما عبادتين يُعتبر الجانب الماليّ فيهما أبرز، وكذلك يدخل ضمنها الخراج والأنفال وغير ذلك. والحديث في هذا القسم يدور حول أنواع الأموال العامّة وأحكام كل نوع وطريقة انفاقه.

ب) الأموال الخاصّة: ونريد بها ما كان مالاً للأفراد واستعراض أحكامها في بابين:

الباب الأول: في الأسباب الشرعيّة لتملّك أو كسب الحقّ الخاصّ سواء كان المال عينياً - أيْ مالاً خارجياً - أو مالاً في الذمّة، وهي الأموال التي تشتغل بها ذمّة

شخص لآخر كما في حالات الضّمان والغرامة. ويدخل في نطاق هذا الباب أحكام الأحياء والحيازة والصّياد والتبعيّة والميراث والضمانات والغرامات، بما في ذلك عقود الضمان والحوالة والقرض والتأمين وغير ذلك.

الباب الثاني: في أحكام التصرّف في المال. ويدخل في نطاق ذلك البيع والصلح والشّركة والوقف والوصيّة وغير ذلك من المعاملات والتصرّفات.

٣. السّلوك الخاصّ: ونريد به كل سلوك شخصيّ للفرد لا يتعلّق مباشرة بالمال ولا يدخل في عبادة الإنسان لربّه. وأحكام السلوك الخاصّ نوعان:

- الأول: ما يرتبط بتنظيم علاقات الرجل مع المرأة ويدخل فيه النّكاح والطّلاق والخُلع والمبارأة والظّهار والإيلاء وغير ذلك.
- الثاني: ما يرتبط بتنظيم السلوك الخاصّ في غير ذلك المجال. ويدخل فيه أحكام الأطعمة والأشربة والملابس والمساكن وآداب المعاشرة وأحكام النّذر واليمين والعهد والصيد والذباحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من الأحكام والمحرّمات والواجبات.

٤. السّلوك العامّ: ونريد به سلوك وليّ الأمر في مجالات الحكم والقضاء والحرب ومختلف العلاقات الدوليّة، ويدخل في ذلك أحكام الولاية العامّة والقضاء والشّهادات والحدود والجهاد وغير ذلك[٧٣].

إنه حقاً لَنَصٌّ لافت، من حيث البنية الشمولية للمنهاج القانونيّ على أسس تختلف الى حدّ كبير عمّا هو متّبع تقليدياً. فكلّ القواعد الأساسيّة والجوهريّة مذكورة فيه، لكن الإنفراق بين العبادات والمعاملات يفسح المجال لمنهاج أكثر تطوّراً ومنطقاً، يستثني حتّى القواعد التقليديّة للعبادة، مثل الزّكاة، أحد الأركان الخمسة للإسلام، من محيطها أو نطاقها المتوارث. وبإعادة تنظيم المقولات التّناقليّة التقليديّة في تصنيف ثابت متماسك، يستثني الصّدر الزّكاة والخُمس من باب العبادات؛ وباستنباط جزء لمجال النشاط «الخاصّ»، يفسّر قواعد الزواج التي وُصفت قبل عام واحد فقط في باب المعاملات[٧٤]، فيشكّل المنهج الجديد وقاية للعبادات، ويمهّد الطريق أمام إعادة تنظيم التبويب القانوني، المعتمد منذ أكثر من مئة عام.

لم يتمكّن الصّدر من إكمال «الفتاوى الواضحة»، ومن المحتمل أن يظلّ الشّرع الإسلاميّ محروماً من مرجعٍ في رفعة منزلته، لإحداث أثر في المنهج التقليديّ وإعادة تكييفه. لكن تمهّره في القانون لم يقتصر على إعادة تنظيم علمَيْ الأصول والفقه، إذ تظهر مقدرته التجديديّة والاستحداثيّة على أشدّها في مجالين يشكّلان موضوع الكتاب الحاليّ، وهما حقل الاقتصاد، بما في

ذلك دراسة هامّة عن القطاع المصرفيّ الإسلاميّ(٧٥)، والدّستور(٧٦).

ونتناول الكتابات الأخرى للصّدر، الموسوعيّ الإنتاج، قبل الدخول في تفاصيل المساهمات التي قدّمها على الصعيدين الاقتصاديّ والدستوريّ.

كتب محمد باقر الصّدر في التفسير القرآني كما في التاريخ، وجاء بعض منشوراته في هذا المجال استثنائياً في ثروته الفكريّة والتحليليّة. وخير دليل على ذلك، محاضرات له في فترة ١٩٧٩-١٩٨٠ عن «التفسير الموضوعيّ للقرآن»، تضمّنت مزجاً فعّالاً بين الملاحظات التاريخيّة والسياسيّة والمنهجيّة على نصّ القرآن وأهميّته البارزة(٧٧). وعلى نحو مماثل، فإن التمحيص التاريخيّ الأكثر تعمّقاً للصّدر - مثل كتابه «فَدَك في التاريخ»؛ ومحاضراته عن الأئمّة الإثني عشر؛ وكراريسه، عام ١٩٧٧، عن التشيّع؛ ومقالاته المختلفة عن التعليم الإسلامي، والقرآن، والمهام السياسيّة في المراحل المختلفة لنموّ المعارضة - في النّجف-، يُظهر وفرة في معرفته الثاقبة للمنهاج العامّ، الذي انهمك في إعداده منذ مطلع حياته، وللعالَم العراقيّ بما فيه من آمال وإحباطات(٧٨).

لكن الصّدر، شأنه شأن الخميني، لم يكن وحيداً أو مستقلاً بذاته. تبرز في سياق هذا البحث أسماء عدّة من النجف، لأكثر من علاّمة في العالم الشيعيّ، وأيضاً لشخصيّات أخرى، غير شيعيّة، ذات أهميّة بالنسبة الى النهضة في الشريعة الإسلاميّة. لكنّ الإطّلاع على مساهمات هؤلاء الأفراد سيأتي بعد أن تكشف البيئة السياسيّة للصّدر ورفاقه عن مقدار ما راهنوا عليه وجازفوا به.

الظرفيّة السياسيّة

إن الهدف الأول لهذا البحث هو تفحّص مكوّنات النهضة الفكريّة في النّجف، التي كان محمد باقر الصّدر أحد أعلامها. وتستوقف الأنظار في التجدّد الإسلامي ميزة أخرى، هي بعدُه السياسيّ، والتفاعل بين ما حدث في الأزقّة النائية والحوزات المغبّرة للنّجف، وما حدث في عالم الشرق الأوسط ككلّ. ومما لا ريب فيه أن التحدّي الإسلاميّ في العراق وصل الى نقطة حاسمة، عندما أعدمت حكومة بغداد محمد باقر الصّدر، ومعه شقيقته بنت الهدى، على الأرجح في الثامن من نيسان (أبريل) ١٩٨٠. وفي ذلك اليوم فقدَ العراق أهمَّ جهاديِّيه الإسلاميِّين(٧٩).

من الممكن تتبُّعُ مسار الحركة الإسلاميّة في العراق، من خلال المراحل الثلاث لنموّها الفكريّ والسياسيّ. ففي أواخر الخمسينات كانت أوساط النّجف الدينيّة في كنهها ارتكاسيّة، تتجنّب المبادأة والمبادرة، وتكتفي بردّ الفعل. وكما ورد سابقاً، تزامن كتاب «فلسفتنا»، عند صدوره عام ١٩٥٩، مع الدّعوات المتلهّفة من علماء النّجف، بمن فيهم محسن الحكيم وخال الصّدر، مرتضى آل ياسين، لرفض الاستهواء الشيوعيّ(٨٠). وحتى ذلك الحين، كان صمت العلماء، بحدّ ذاته، إرثاً من التّاريخ العراقيّ في القرن العشرين. فآخر مرّة مارس فيها علماء المسلمين معارضة سياسيّة نشطة وفعّالة، كان ذلك في عامَي ١٩٢٣ و١٩٢٤، أي بعيد الثورة العراقيّة الكبرى التي وقعت سنة ١٩٢٠. وعلى أثر المجابهة مع الملك فيصل، وممثّلي بريطانيا الذين كانوا يحكمون العراق، اختار أشهر قادة النّجف وكربلاء العيش في ا لمنفى. وباستثناء الشيخ مهدي الخالصي، الذي توفّي في منفاه الإيراني عام ١٩٢٥، عاد معظمهم الى العراق بعد سنوات قليلة، مسدّدين بالصّمت ثمن رجوعهم الى حوزاتهم. وفي خلال ذلك الصمت السياسيّ، الذي استمرّ عقوداً ثلاثة، تواصلت عمليّة الاندماج الشيعيّ في الدولة القوميّة الجديدة بخطىً بطيئة، إلا أنها كانت ثابتة وراسخة. وفي عام ١٩٥٩ وصل طلاّب العلماء وجمهورهم الى أدنى مستوى في تاريخهم، وواجه قادة النّجف وكربلاء خطر التّهميش الكامل، والعيش في زوايا النّسيان، نتيجة تسلّل الشيوعيّة الى البنية الأساسيّة لأتباعهم ومريديهم. وفي الوقت ذاته، كان شعورهم العامّ معادياً لعبد الكريم قاسم، الذي اعتمد، أحياناً، على المدّ الشيوعيّ لتعزيز نفوذه وسلطانه؛ وأدّى التضافر بين مشاعر الارتياب في الحكم المركزي، وشبح الشيوعيّة المفزع، الى جعل المشاركة المباشرة للعلماء في السياسة شرطاً من شروط البقاء، وتحوّل ردّ الفعل على الشيوعيّة وقاسم الى مصدر مدرار للقلاقل والرّزايا.

تلَت تلك المرحلةَ الارتكاسيّة الأولى في أواخر الخمسينات فترةٌ من التردّد والتوطّد. فطوال العقد اللاحق، المتّسم بالانقلابات الهائجة والتغييرات المتسارعة لأنظمة الحكم، واصل جناح نشط من العلماء انتهاج طريقه السياسيّ المحدّد، فكريّاً وتنظيميّاً على السواء، واَتّخذت المنافسة بين النّجف وبغداد أشكالاً عديدة. وتُظهر بعض الوثائق والشهادات مدى الجهود التي بُذلت في النّجف وكربلاء وبغداد، بغية تعزيز إدراك السكّان كافّة لمطالب العلماء الإصراريّة ولدعوتهم الجازمة.

فإضافةً إلى معارضة العلماء لقاسم وعداواتهم له، لكونه متواهناً مع الشيوعيّين، أثارت محاولة الحكم المركزي زيادة تقليص سيطرة المجتهدين على مسائل حسّاسة، مثل القانون الزواجيّ والعائليّ، بتطبيقه قانوناً موحَّداً للأحوال الشخصيّة، جزعاً وارتياعاً في النّجف، حتى لدى العلماء المترسّخين، والنافرين، إلى حدٍّ ما، من السياسة. وكانَ للعلاّمة محسن الحكيم الدورُ الغالب في معارضة قانون قاسم، من خلال نقد مطوّل وافٍ لقانون عام ١٩٥٩ أعدّه أحد معاونيه المقرّبين، الذي هو أيضاً سليل عائلة نجفيّة مرموقة من المتبحّرين في العلم[٨١].

وبالنسبة إلى محمد باقر الصّدر، فقد حوّله نشر كتابيه «فلسفتنا» و«اقتصادنا» إلى المنظِّر الأول للنهضة الإسلاميّة.

وكان من المفترض إكمال المنهاج الفلسفيّ والاقتصاديّ البديل بجزء اجتماعيّ ومؤسّساتيّ. ووُعد قرّاء «فلسفتنا» و«اقتصادنا» بمجلّد هام ثالث، كان سيجاري سابقَيْه من حيث التسمية: «مجتمعنا»[٨٢].

لكنّ هذا الكتاب لم يرَ النّور، ومن المشكوك فيه أنه كُتب أصلاً. وعوض ذلك، نجد للصّدر عدداً من المقالات ذات الطابع المجتمعيّ والاجتماعيّ، نُشرت في مجلّة «الأضواء» الشهريّة، الصادرة في النّجف، وجُمعت بعد وفاته تحت عنوان «رسالتنا»[٨٣].

وفي حين أن الأعداد الكاملة للمجلّة ذاتها غير متوافرة، يتبيّن من افتتاحيّات الصّدر الواردة في «رسالتنا»، أنها لا تكشف عن فذاذة أو قدرة إبداعيّة عظيمة؛ وأن مقالاته التحريريّة اللاحقة، التي كتبها إبّان الثورة الإيرانيّة، تتفوّق بكثير عما سبقها، في المدلول والأهمّيّة. لكنّ مجرّد وجود مجلّة تجاهر بأنّها سياسيّة، مثل «الأضواء»، برغم السكينة المخيِّمة على النّجف حتى ذلك الحين، هو بحدّ ذاته شأن هامّ. كما ساهمت إعادة تكوين صورة المتعاونين على إصدار المجلّة في تنوير شبكة من القادة، كانت تُشكِّل عندذاك في جنوب العراق.

ومن أبرز الذين كتبوا في «الأضواء»، إلى جانب الصّدر، بنت الهدى ومحمد حسين فضل الله. وتشهد على مشاركة بنت الهدى في تحرير المجلّة مجموعةُ أعمالها، التي نُشرت في كتب لها صَدَرَت، أيضاً بعد وفاتها. وتتضمّن المجموعة القصصيّة الكاملة لبنت الهدى، بعض المقالات، التي نشرتها أصلاً عامَيْ ١٩٦٠ و١٩٦١[٨٤]، وتقول في إحداها: «إنها لسعادة

عظيمة أن ألتقي جمهوري النسائيّ في مطلع كل شهر»[٨٥]. وكانت بنت الهدى، في ذلك الحين، مسؤولة عن تزويد «القواعد النّسويّة»، التي طوّرت فيها، كما في قصصها العديدة، تصوّراً واضحاً للمرأة المسلمة في المجتمع الإسلاميّ الأمثل. ويعطي كتاب عن بنت الهدى، صدر عام ١٩٨٥، دلائل أكثر دقّة على تاريخ «الأضواء». فالعدد الأول، الذي يحمل بعض كتابات بنت الهدى، مؤرَّخ في التاسع من حزيران (يونيو) عام ١٩٦٠[٨٦].

اما العضو الآخر في الحوزة النجفيّة الصغيرة، الذي كان يكتب «الافتتاحيّة الثانية» للمجلّة كل شهر[٨٧]، فهو العلاّمة والزعيم الشيعيّ اللبناني، محمد حسين فضل الله. وقد جُمع العديد من أعماله أيضاً في كتب، نُشرت بعد سنوات عدّة[٨٨]. ويتذكّر فضل الله مشاعر الحماسة والاندفاع، السائدة أيام «الأضواء»، لكنه لا ينسى أيضاً الطبقة الشيعيّة النافذة من ضغط أدّى، بالتّوافق مع قلق الحكومة المركزيّة، إلى توقّف المجلّة عن الصدور[٨٩].

احتجبت «الأضواء» في الفترة الواقعة بين عامَيْ ١٩٦٣ و١٩٦٤، لكنّ المجموعة المسمّاة «من هَدْي النّجف»، التي نُشرت في النصف الثاني من السّتّينات، تُظهر كيف أن شبكة النّضاليّين من العلماء تابعت مسيرتها على تُخوم الفئة المسيطرة في النّجف.

وتتضمّن كتب المجموعة، المتوفّرة حاليّاً، مناقشات حول موضوعات رئيسيّة، مثل المغزى السياسيّ للحجّ، وإساءة تأويل المستشرقين للقرآن، والأدب الإسلاميّ، والإرث الإجتماعيّ-السياسيّ لثورة الإمام الحسين، وأهمّيّة الصِّيام كوقفة رمزيّة ضدّ الظلم والإثم. وأصحاب تلك الكتابات علماء شباب من النّجف، كان مقدَّراً لهم تحقيق شهرة سياسيّة في الثمانينات، من أمثال رئيس المجلس الشيعيّ الأعلى في لبنان، محمد مهدي شمس الدين، وزعيَميْ المجلس الأعلى للثورة الإسلاميّة في العراق، المتّخذين من طهران مقرّاً لهما، محمود الهاشمي ومحمد باقر الحكيم[٩٠].

لكن تدخّل الجيل الجديد من العلماء في السياسة قُيِّد نتيجة الحذر والاحتراس لدى القياديّين الأكبر سنّاً والأكثر تمكّناً، الذين كانوا متعاطفين مع الحماسة الجديدة، وممتنّين لنجاحها في مضادّة النفوذ الشيوعيّ، لكنهم كانوا في الوقت ذاته مدركين لمخاطر النّزعة النضاليّة المطلَقة العنان. وتُلقي شواهد من أوساط المجاهدين الاندفاعيّين نوراً على المواقف المتردّدة للعلماء المتقدّمين في العمر (وكان الأبرز بينهم آية الله أبو القاسم الخوئي)، الذين تمكّنوا في

منتصف الستّينات من ضبط النشاطات السياسيّة وكبحها، كما يذكر العلاّمة محمد حسين فضل الله. إلاّ أنّ تحوّل الحكومة المركزيّة المطّرد إلى حكم تسلّطيّ وطائفيّ أدّى تدريجاً إلى تراجُع سياسة التردّد والإحجام أمام تصاعُد موجة الجهاد السياسيّ.

وبدأت المرحلة الثالثة مع وصول البعثيّين إلى الحكم في صيف عام ١٩٦٨. ففي خلال ما أصبح حينها مجابهة علنيّة مكشوفة، انتهت بقتل الصّدر وتدمير كل النشاطات الدنيويّة في النجف، أوصلت سلسلة من الاضرابات، والتظاهرات، والاعتقالات، والإجراءات القمعيّة حدّة التوتّر إلى نقطة اللاعودة. وانطلقت الشرارة الأولى، كما يتذكّر نصراء القضيّة الفعّالون، من خلال مجابهة بين النّجف وبغداد حول تأسيس جامعة في الكوفة. وكان مشروع الجامعة جزءاً من عمليّة تنمية واسعة النطاق للقطاع التربويّ في العراق، وحملة نشطة لمحو الأمّية وتطوير التعليم العالي. وسارع قادة النّجف، الذين اعتبروا وجود جامعة في تلك المدينة التاريخيّة المجاورة فرصة تستحقّ الإهتمام والعناء، إلى دفع المسألة قدُماً، ونجحوا في جمع المبالغ المطلوبة لهذا الغرض من رجال أعمال شيعيّين أثرياء[٩١].

لكن حكومة البعث رأت عكس ذلك، وانتهجت أسلوب المماطلة والتسويف إداريّاً إزاء مشروع الكوفة، مصعّدة في الوقت ذاته وتيرة كبح النشاط السياسيّ في مختلف أنحاء العراق. وفي إعادة النظر إلى ما حدث حينئذ، يتّضح أن الحكومة المركزيّة، بقيادة أحمد حسن البكر وصدّام حسين، لم تقدر على تحمُّل مشروع يجعل من السيطرة الوثيقة للجهاز القمعيّ وأدواته أمراً عسيراً، لكنها لم تتمكّن من توجيه رفضها لذاك المشروع، على نحو صريح وجليّ، ضد مسعىً تعليميّ وجهد تربويّ. ولذا، بالنسبة لحكومة قمعية تشكّل الخطر لها في الجنوب الشيعيّ والشمال الكرديّ، سهلت مهاجمة حوزات النّجف بتهمة المشاركة في «مؤامرة أميركيّة-صهيونيّة»، وكان مهدي الحكيم، ابن آية الله العظمى محسن الحكيم، الهدف الأوّل للهجوم الذي حدث في أواخر عام ١٩٦٨، واضطرّه، مع أحد معاوني والده المقرّبين، محمد بحر العلوم، إلى بدء حياة من التخفّي والهجرة.

وتبع ذلك غضب محسن الحكيم، وأثبتت كلّ الجهود التي بُذلت لتسوية خلافه مع البعث بأنها عديمة الجدوى، ويقال إنه كان «مُضرباً» عندما قرّرت الحكومة أن ترسل إلى لبنان في سنة ١٩٦٩ أحد العلماء من عائلة كاشف

الغطاء، بصفة «ممثّل النّجف»، الأمر الذي صدم بعض الأوساط الشيعيّة اللبنانيّة وحملها على الاستياء[٩٢]. وهكذا أعدّ المسرح للعقدين التاليين، فاستمرّ الاستيعاب الحكوميّ للنّجف إلى ما بعد بَدء الحرب الإيرانيّة-العراقيّة، فيما واصل علي كاشف الغطاء نفسه ترؤّس العديد من «اللقاءات الشعبيّة الإسلاميّة» في بغداد وفيما تمثّل بند أساسيّ آخر، من البنود الناجحة لسياسة الحكومة العراقيّة، في إحداث شرْخ بين الجنوب والشمال. وتعمّقت في النّجف مشاعر الغيظ والنقمة، نتيجة التقارب الذي حدث بين صدّام حسين والزعيم الكرديّ الملاّ مصطفى البرزاني، وبلغ ذروته باتّفاقيّة آذار (مارس) ١٩٧٠. وسبق لمحسن الحكيم وعدد من الشخصيّات النجفيّة الأخرى أنْ أعربوا عن انزعاجهم من جور معاملة الحكومة المركزيّة للأكراد في أعوام ما قبل معاودة العلاقات الوديّة. ولذا، اعتبر قادة النّجف إتّفاقيّة ١٩٧٠ خذلاناً لهم وجحوداً بفضلهم، إبّان وصول العداوة بين البعض والعلماء إلى حافّة الاقتتال. وعندما احتشدت جموع غفيرة في النّجف، في حزيران (يونيو) ١٩٧٠، للتفجّع على وفاة آية الله الحكيم، وللمجاهرة بعدم تصديقهم الاتّهام القائل إن ابنه عميل لوكالة الاستخبارات المركزيّة الأميركيّة[٩٣]، كان مهدي الحكيم ومحمد بحر العلوم مقيمَيْن في المنفى، غير قادرَيْن على العودة إلى العراق للمشاركة في تشييع جنازة العالم الراحل.

ومنذ ذلك الحين، تكرّر في النّجف كلّ عام حدوث الاضطرابات والقلاقل ضدّ الحكومة العراقيّة، كما اعتُقل محمد باقر الصدر عدّة مرات، متعرّضاً في كل منها للاستجواب وللمعاملة المؤذية. وفي الأخيرة من تلك المرّات العديدة، أي في حزيران (يونيو) ١٩٧٩، احتُجز قبيل توجّهه والوفد المرافق له إلى طهران لتهنئة آية الله الخميني بعودته المظفّرة إلى إيران، ووُضع قيدَ الاعتقال المنزليّ. وظلّ الصّدر حبيس بيته لحين نقله إلى بغداد في الخامس من نيسان (أبريل)، عام ١٩٨٠. وتزامَن ذلك التاريخ مع الهجوم الثاني على مسؤولين عراقيّين رفيعي المناصب في خلال أسبوع واحد. ففي الأول من ذلك الشهر، استهدفت قنبلة يدويّة أحد البعثيّين البارزين، طارق عزيز، خلال وجوده في جامعة المستنصريّة (بغداد) لإلقاء خطاب سياسي في اجتماع جماهيريّ. جُرح المسؤول الحزبيّ، الذي عُيّن في فترة لاحقة نائباً لرئيس الوزراء ووزيراً للخارجيّة، لكنه نجا من الموت؛ غير أنّ عدداً من الطلاّب الحاضرين كان أقلّ حظّاً. وفي الخامس من نيسان (أبريل) ألقِيَت قنبلة أخرى

على المحتشدين في جامعة الوزيريّة لتأبين ضحايا الهجوم الأوّل. وكانت الحادثة تلك إيذاناً للحكومة بالمجابهة النهائيّة مع مَن اعتبرهم البعثيّون مصدر مشاكلهم ومَبعثها، فحوصرت النّجف مساءً ونُقل محمد باقر الصّدر إلى العاصمة. وتستذكر الأخبار المأثورة للنّجف أنّ الصّدر سبق له أن نجا من الاعتقال في حزيران ١٩٧٩ بفضل بنت الهدى، التي استنجدت له المحتشدين في مسجد الإمام عليّ، في النّجف، بصَيْحتها الاستغاثيّة التحريضيّة الشهيرة عن «خطف إمام العراقيين» . لكنّ الحكم العراقي ضمن هذه المرّة صمت شقيقة الصّدر، بأخذها معه إلى بغداد، وبإعدامهما في وقت واحد. وتفيد معلومات بأن الصّدر دُفن فجر التاسع من نيسان (أبريل)، بحضور أقرباء له من النّجف، ومن هنا الافتراض بأنه قُتل في اليوم السابق. إلاّ أن ثمّة تساؤلات عديدة لم يُجب عنها حتى الآن.

وهكذا، انتهت تعبئة المجابهة في العراق بين النّجف وبغداد، لكنّ اغتيال الصّدر أصبح محور صراع متجدّد، اتّسع نطاقه ليشمل الكثير من دول الشرق الأوسط وجنوب آسيا. ففي لبنان، والكويت، وإيران، وباكستان، والهند، والسودان، شهد العقد التالي سقوط العديد من الضحايا في الحرب بين أصحاب محمد باقر الصّدر وأتباع صدّام حسين.

وعلى مستوىً أكثر عالميّةً، تحوّل الصّدام إلى معركة فاصلة كبرى. وتمثّل أول انفجار لنقمة الحكومة البعثيّة في اندلاع الحرب الإيرانيّة - العراقيّة، التي بدأت بغزو إيران بعد اغتيال الصّدر بخمسة أشهر، أي في الثاني والعشرين من أيلول (سبتمبر) ١٩٨٠. وفي مطلع التسعينات، غزت القوات العراقية الكويت. وعلى أثر الهزيمة المنكَرة التي لحقت بالعراق، انتفض جنوبه في آذار (مارس) ١٩٩١، وغطّت صور الصّدر جدران المدن المتحرّرة لفترة وجيزة من الحكم المركزي.

هل دار التاريخ على أعقابه دورة كاملة؟ الزمن وحده قادر على الإجابة عن ذلك. إلاّ أنّه من غير الممكن فهمَ بروز الحركة الإسلاميّة في إيران، والعراق، ولبنان، بدون الشبكة التي ولدت وترعرت في مدينة النّجف، والتي تتّضح بمجرّد إلقاء نظرة سريعة على أبرز شخصيات الحركة في أواخر السبيعنات وخلال الثمانينات. فكلُّهم، وبدون استثناء، درسوا في النّجف، أو سكنوها، أو زاروا زملاء لهم مقيمين فيها.

ومع مثل هذه النّسيجة المركّبة من العلاقات الشخصيّة والمؤسّساتيّة، كتلك

التي حيكت في المدينة العراقيّة، حمل العديد من التطوّرات الحاصلة في الشرق الأوسط منذ وصول أشهر قاطنيها، روح الله الخميني، إلى السلطة في إيران، ذاك الطّابع النّجفيّ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وكان للإرث الذي خلّفته شبكة النّجف تأثير نافذ على التطوّرات الداخليّة في العراق، ولبنان، وإيران، كما على التطوّرات الدوليّة التي حدثت في أعقاب إنشاء الجمهوريّة الإسلاميّة.

هذه، باختصار، هي الخلفيّة السياسيّة للنهضة في النجف. ولقد أصبح مسرح المجابهة، منذ ذلك الحدث البارز لجامعة الكوفة، حامل نطاق عالميّ لم يسبق له مثيل. لكن طبيعة التحدّي السياسيّ الإسلاميّ، المنطلق من النّجف، ما كانت لتتجسّد في صورتها الشموليّة الحاليّة، لولا البعد الفكريّ والثقافيّ المتميّز الذي تتّسم به. ومن المهمّ، في خضمّ الأحداث المثيرة، التي بدأت تتّخذ منحىً عالميّاً شاملاً، التذكّر أن النهضة النّجفيّة كانت ظاهرة فكرية انطلقت في المقام الأول على أيدي فقهاء، وتمحورت حول الفقه الإسلاميّ. وهذا البعد المجهول في ثنايا الشرق الأوسط المضطربة، هو موضوع هذا الكتاب.

لقد كانت «الشيعيّة الدوليّة» محور الاهتمام في التجدّد الثقافيّ وتطوير النظام، وهي نفسها وليدة شبكات النّجف ونسيجها الفكريّ. ففي تلك المدينة، بالذات، برز محمد باقر الصّدر، الذي وصفه الإمام الخميني، مؤبّناً، برائد الجامعة الإسلامية، مؤسّس نظام دستوري واقتصادي جديد.

الجزء الأوّل

الفقه والدستور

مقدّمة الجزء الأوّل

لم يحظَ محور فكري بصدارة الاهتمام في الشرق الأوسط، خلال القرن العشرين، مثلما حظيت به فكرة الدولة. فمعظم الفكَر التي نوقشت كانت، بطريقة أو بأخرى، وثيقة الصلة بالصيغة المثلى للدولة؛ كما استُقصيَت وسُبرت تقريباً كل الاتجاهات التي من الممكن لمناظرة كهذه اتّباعها. وكان كامل امتداد النظريات السياسيّة المتعلّقة بالدولة واسعاً جداً، بحيث أتاح المجال أمام أي أيديولوجيا، مهما كانت نائية عن المجتمع الذي اقتُرحت فيه، ومهما كانت واهنة العلاقة بمحيطها الثقافي، أن تجد لها ارتباطاً ما، أو تسعى لنيل الحظوة كأيديولوجيّة هذه المجموعة السياسية في المنطقة أو تلك.

صحيح أن معظم الدول الأخرى في العالم شهدت، إلى حدّ ما، مدى مماثلاً في اتّساعه لنظريّات الدولة. إلا أن ثمّة صفة مميّزة للشرق الأوسط تكمن في صعوبة قبول المفهوم التقليدي للدولة القومية الواحدة، التي أنشئت، بحلول أواخر الخمسينات من هذا القرن، في معظم دول العالم. ولا يزال تردّد المناظرات والمناقشات في معالجة مفهوم الدول القومية بصيغتها الراهنة دلالةً رئيسيّة على مرونة التصوّرات ذات الاختلافات الجذرية، ودعواها في حقّ تنظيم مجتمعات في الشرق الأوسط وفقاً لمخطّطات وبرامج بديلة.

ومن الممكن، بالطبع، إيجاد توازيات مع مناطق أخرى. فجنوب شرق آسيا وأفريقيا واجها مشاكل مماثلة في هويّة الدولة؛ وأزمتا ڤيتنام وكوريا، بالإضافة إلى الوضع في جمهورية جنوب أفريقيا، شهدت انقسامات ومجادلات تؤذن بأوضاع الشرق الأوسط وتحاكيها؛ لكنّ الهدف الأقصى لهذه الأزمات ظلّ الدول القوميّة. ولم تكن المعضلة التي واجهت (أو تواجه) هذه المناطق عميقة الجذور إلى حدّ رفض دولة مقبولة ومحدّدة المعالم

جغرافياً، تشهد من داخلها نموّ الأزمة. ففي تلك الدول، لم يُحوَّل مفهوم الدولة، في حدّ ذاته، إلى موضوع بحث ونقاش. بل جرى التعبير عن الأزمات والمعضلات من منطلق مختلف، أخذ شكل الاشتراكيّة أو الشيوعيّة مقابل الرأسمالية، أو الهيمنة الإستعمارية مقابل التحرير والحريّة، أو السيطرة العرقية والقبلية مقابل الاندماجات التكاملية، أو الديموقراطية التعدّدية مقابل الديكتاتورية. . . ونشب الخلاف ضمن أطُر هذه المحاور، مع الافتراض مسبّقاً بوجود كيان مقبول ساد التخاصم حوله، وصار التحكّم به هدفاً.

وبالإضافة إلى الأهمّية التي حظيت بها محاور هذه المناقشات في الشرق الأوسط، خلال القرن العشرين، كان لها بُعْد آخر أكثر دقّة وحسّاسية، هو وجود الدولة القومية بذاته. فإلى جانب هذه الأسس الفكرية للنقاش، رفضت مجموعات عدّة الشكل الجوهري للدولة القومية، المقبول به في أماكن أخرى. وأبرزَ هذا الرفضُ أنّ ثمّة أمراً أبعد من المشاكل السياسيّة المحيّرة كفاية بحدّ ذاتها، هو وجود مجال نزاع أكثر تأصُّلاً حول ذاتية هيئة الدولة. وبالنسبة إلى هذه الأيديولوجيّات، أُعطيت الدولة القومية، في هذا الإطار بالذات، أهمّية عملية.

ومن الممكن المحاجّة بأن الصورة الإجمالية تشير إلى أن التأسيس البطيء والوطيد على السواء للدولة القومية، على الطراز التقليدي لعملية نزع صبغة الاستعمار، تجذّر حتى في الشرق الأوسط. لكن هذا النموذج واجه بانتظام تحدّي أيديولوجيات ومطالب متّصلة عموماً بكينونات أكبر، تربط بين بضع دول قومية عبر أمنية تحقيق الاندماج الكامل[1]. وتأرجحت يوطوبيا الرفض نفسها، على نحو منتظم، بين صيغتين عريضتين، (وحدة) عموم العرب و(وحدة) عموم المسلمين. ومن الممكن تبيان الصيغتين بالنقاط الثلاث المتعاقبة، التي تأرجح حولها الميزان خلال مئة عام تقريباً: من أواخر القرن الماضي حتى العقد الثالث من هذا القرن، كانت الحركة الإسلامية، أو بالأحرى حركة الوحدة الإسلامية، هي الصيغة المهيمنة لرفض الدولة القومية. ومن منتصف العشرينات حتى وفاة جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠، غطّى صعود مفهوم العروبة والوحدة العربية على نظيره الإسلامي، وأبعده عن الأضواء. ومنذ السبعينات، عادت كفّة الميزان تميل لصالح رفض الدولة القومية في صيغته الإسلامية.

وكان من الممكن، مع نهاية الحرب الإيرانية - العراقية، أن يتراجع تيّار الحركة الإسلاميّة، مرّة أخرى، أمام الدعوة العروبية إلى رفض الدولة

القومية؛ لكن تقدير هذه النزعة، كما مثيلاتها البعيدة الأمد، يحتاج إلى الوقت. ومن المحتمل أيضاً، أيّاً كانت عليه حركة التأرجح، أن ترجح الكفّة الأخرى لميزان هذا التنافس، إذ ما من نزعة اتّضحت وبانت في الأعوام الأخيرة أكثر من الاتّجاه نحو تعزيز الدولة القومية، وتثبيتها المتعذّر تغييره، رغم بطئه. إلاّ أن هذا الأمر أيضاً ما زال بحاجة إلى بعض الوقت، لتقدير مداه الفعلي، وبإمكان أي أزمة إحداث فوضى شديدة في عملية نموّه واشتداده. مع ذلك، ورغم الحالات البارزة التي اقتربت فيها اليوطوبيا من الحقيقة والواقع، مثلما حدث في تحالفات دول المواجهة العربية في حربين مع اسرائيل، عامي ١٩٦٧ و١٩٧٣، ظلّت الدولة القومية ذاك الأساس الوطيد الراسخ، وبقي البديل الرفضيّ في كل صيغه وأشكاله تلك المثالية البعيدة التحقيق. على أي حال، فإن الدولة موجودة في صميم الاهتمامات الفكرية، وللشريعة كلمة هامّة تقولها عن الأشكال المحتملة والمحتمّة للدولة، أكان ذلك في يوطوبيا الرفض الإسلامية، أم في القبول المضادّ لدولة قومية مفترضة. ومن هذا التوازن بين الدولة القومية الواحدة والوحدة اليوطوبية، برز طرفان متماثلان لمحور إعادة التوكيد على الشريعة.

القطب الأول خارجيّ التوجّه، وذو علاقة مباشرة بأجزاء من الشريعة تعارض الفكرة العامّة المتّفق عليها للدولة القومية، وهذا هو نشدان اليوطوبيا الإسلامية. وباختصار، فإن من الممكن وصف هذه المعارضة بأنها السعي إلى المطالبة بنظام إسلامي يتجاوز طور الدولة، مما يذكّر بالنماذج الأولى للكتابات الفقهية التراثية عن دار الحرب ودار الإسلام (أو دار السلام). وبموجب هذا المثال، يكون المنشود اتّحاداً لكل الدول الإسلامية في كيان واحد. يماثل الإمبراطوريات الإسلامية العظمى في مفهومها التاريخي التقليدي. ويستوجب تحقيق هذا الهدف زوال الدول القومية الراهنة، وقيام سلطة إسلامية مركزية فوق كل السلطات الأخرى، تكون مسؤولة عن تقرير مصير الأمّة الإسلامية الواحدة الموحَّدة.

القطب الثاني داخليُّ التوجّه، يضع العمليات الإجرائية الفعلية، لدولة موجودة فعلاً، على محكّ الشريعة. وفي مفهوم التعاطي هذا، تكون الدولة فكرة عامّة متعارفاً عليها ومقبولة، ولا يُقلق الشريعةَ عندئذ إن كانت دولٌ قوميةٌ مفترضةٌ ما شرعيةً داخل حدودها الراهنة أم لا. فالشريعة تقبل بهذه الحدود، وتتجنّب طرحها للبحث، وتشغل نفسها فقط بصيغة القانون وتفاصيله، كما يصدر، أو يجب أن يصدر، عن سلطة الدولة. وباختصار،

فإن الشريعة تتعامل والدولة الإسلامية بدون مماراة أو تشكيك في أهمّية حدودها بالنسبة إلى الهدف المنشود، أو علاقتها به.

وفي دراستنا التأثيرَ الدستوري للشريعة، تجاهلنا عمداً الجانب الرفضي اليوطوبي من المناظرة الجارية حول الدولة. فمع أن استعراض المناقشات الراهنة بين المجموعات الإسلامية بشأن حاجة المسلمين إلى الإتّحاد في ذاتية متكاملة تتجاوز طور الدولة، وتفحّصَ الكيفية التي تبني فيها هذه المجموعات طوبَويَّتها على أساس الشريعة، أمران جديران بالاهتمام، إلاّ أن مثل هذا العملَ يبدو من طبيعة حقل «العلاقات الدولية»، أكثر مما هو مسعىً قانوني صرف. وفي حين أن دراسات قيّمة عديدة كُرِّست للصيغ التي عرفتها حركة الوحدة الإسلامية الشاملة منذ مطلع هذا القرن وحتى عهد قريب[٢]، لكن من الأرجح ألاّ تكون الشريعة قادرة على الخروج بنظرية مفصّلة واضحة المعالم للقانون الدولي، تكون إسلاميةً بالمعنى الدقيق.

ويُذكر كتاب الشّيباني، «السِّيَر الكبير»[٣]، بوجه عامّ، كإحدى الصيغ الأوّلية لما هو «قانون عامّ دولي»، إسلامي، ويُستخدم كمقياس لتحليل اليوطوبيّات الإسلامية المعاصرة. لكنّ الاقتراح باستعمال القياس أو المشابهة، في هذا النوع من الأدبيّات القانونية الفقهية، يبقى ذا قيمة محدودة بالنسبة إلى عالم الدول القومية في العصر الحديث. أضف إلى ذلك، أن مثل هذه المقارنات لا تختلف جوهرياً عن خطاب الوحدة العربية، المتخطّية مفهوم الدولة، في إشاراته المتكرّرة إلى الأحداث البارزة في الماضي المجيد للإتّحاد في وجه الصليبيّين. وينمّ استعمالا المقارنة كلاهما عن تعابير اصطلاحية تاريخية - ثقافية، عوضاً عن أي انشاء موضَّح على الصعيد القانوني. وبسبب التوكيد الثقافي في هذه المفاتحة، تعمل الشريعة كأيديولوجيا لا كقانون، حتى بالنسبة إلى دول تستعمل يوطوبيا وحدة عموم المسلمين كتوجيه تستهدي به (وإيران الإسلامية هي أكثر ما يخطر ببال المرء في هذا المجال؛ لكن ثمّة ممارسات «تدويلية أخرى»، مستندة إلى الإسلام، تجري في باكستان، والعربية السعودية، وليبيا، والعراق).

ولذا، فإن التحليل في الفصل الدستوري التالي متعلّق، في جانبه الأكبر، بالقطب الثاني، أي الداخلي. وتَعتبر نقطةُ الانطلاق وجودَ دولة قومية مفترضة، بما في ذلك الخاصيّات المعهودة للسّيادة، والحدودُ الراهنة، والاعتراف الدولي، بديهيةً مقبولة. ومع اللاّمخاصمة حول الصّفات المميِّزة العادية لهذه الدولة في القرن العشرين، واللاّتشديد على تصنيفها في خانة

نظام إسلامي عالمي، تبقى المسألة الوحيدة بالنسبة إلى القانون داخليةً، ترتبط جوهرياً بالدولة من حيث كونها المشرّع الأعلى ومطبّق القوانين الوحيد. ويؤول الأمر بالشريعة، عندئذ، إلى تحديد معنى هذا البعد من الدولة الإسلامية على نحو قوي الحجّة والإقناع.

هذه هي النقطة التي تبدو فيها الهالة القانونية في الإسلام حاسمةً، إذ تنطلق كل المجموعات الإسلامية من تحديد واحد مشترك لمعنى الدولة الإسلامية: إن الدولة الإسلامية دولة تُحكم بالشريعة الإسلامية.

ولذلك، فإن تحديد معنى «الحكم وفقاً للشريعة الإسلامية» في تلك الدولة الإسلامية هو قالَب نظرية الدولة في الإسلام. ومن الممكن وصف هذا الحواء، على نحو مجمل، بأنه مكوّن من عنصرين أساسيّين، يستجيبان للسؤال عمّا هي الشريعة الإسلامية (أ)، وعمّن يقرّر طبيعتها ومضمونها (ب).

ويسمح منبت نظرية الدولة، من المنطلق الذي عُرض فيه، بأن يقلّص التحليل قضايا البحث إلى إمعان النظر في نظرية مَن هم صانعو القرار في دولة إسلامية مفترضة، وما هي ممارساتهم؛ مجيباً بذلك على النقطة الثانية، المتعلّقة بمن يقول ما هي الشريعة الإسلامية. والأصعب من هذا بكثير، هو التفسير المبيِّن لجوهر الشريعة، وبالتالي الردّ على السؤال الأول عن طبيعتها؛ لأن الشريعة الإسلامية، من حيث ماهيّتها، هي كلّية الإحاطة والاكتناف. وتحاول الفصول التالية، في الجزء الأول من هذا الكتاب، إلقاء الضوء على القضايا الشائكة، المرتبطة بالسؤال «عمّن يقرر ما هي الشريعة الإسلامية». ولسوف يَخرج الجزء الثاني ببعض إجابات النهضة الإسلامية على خلاصة الشريعة في المسائل الإقتصادية والمالية.

في عرضنا التطوّرات الدستوريةَ الحديثةَ العهد، لا يتّبع التحليل مسار التسلسل التاريخي أو الزمني؛ وإنما يحاول ترجمة الرموز بأسلوب عكسي، فيختار مظاهر ودلائل تبدو مغايرة للاستعمالات المعتادة للاصطلاحات الفقهية الإسلامية، ثم يشرح بالتفصيل أهمّيتها في نسقها المقارن والتاريخي. وثمّة ثلاثة مختارات جرى تحديدها في هذا التحليل، نظراً إلى أهمّيتها الدستورية في الشريعة.

يتألّف الدليل الأول من عدد من النصوص التي كتبها خلال العقود الثلاثة الماضية عالم شيعي معاصر، هو محمّد بحر العلوم. وتَظهر ميزة هذه النصوص وخاصّيتها، من خلال تنوّع أساليب بحر العلوم في معالجة القضية

القانونية ذاتها. وكانت هذه القضية تطوّرت كأبرز انشقاق بين مدرستين في الفكر الشيعي، وبلغت ذروتها في القرن الثامن عشر للميلاد. وهذان المذهبان الفكريّان هما المذهب الأصولي، الذي خرج من النقاش منتصراً؛ والمذهب الأخباريّ، الذي يقال إنه ظل سائداً ومهيمناً منذ القرن السادس عشر لحين انهياره في القرن الثامن عشر، تحت وطأة الانتقاد من الفقيه الشيعي المعروف بالوحيد البهبهاني (توفيّ عام ١٢٠٥/ ١٧٩١).

من الصعب على الباحث في هذا المجال إيجادُ نصوص أصلية، تصنّف نفسها أصولية أو أخبارية. والأمر المعترف به عموماً، هو أن ثمّة تصدُّعاً خطيراً حدث تاريخياً في الفقه الشيعي؛ وأن المذهب الفكري الباقي إلى اليوم، رغم وجود جيوب ثانوية للأخبارية، هو المذهب الأصولي.

لكنّ التركيز في الأعوام الأخيرة تحوّل من اعتراف بسيط بالانشقاق بين الأخباريّين والأصوليّين إلى بذل جهود ملحوظة لإقامة علاقات تقارب تمحو الخلافات المعترف بوجودها تقليدياً؛ وكتابات محمّد بحر العلوم هي خير دليل على ذلك.

وتتخطّى قيمة مثل هذا التحليل مجرّد وصف معتقدات المذهبين الفكريين وعقائدهما، وتلقي الضوء على الصورة الأكبر للقانون الشيعي المعاصر، وبخاصّة من وجهة نظر الذين يؤول إليهم القول بما هي الشريعة. وتنجح المجادلات الدائرة حول هذه المسألة، الحافزة على الخلاف، في توضيح البنية القانونية الشيعيّة، في صيغتها الأصولية الحالية المهيمنة.

وإلى جانب الإصرار على التقارب بين الأخبارية والأصولية، رغم النزاعات التاريخية العميقة الجذور، يُستمدّ الدليل الجليّ الثاني، المعلّق باستعمالات غير مألوفة للّغة في نصوص شيعية عصرية، من الطريقة التي تُروى فيها بعض الأحداث العَرَضية في حياة الإمام محمدّ باقر الصّدر. وثمّة ملاحظة مثيرة للاهتمام من أحد كتّاب سيرة الصّدر، هي المناسبة الخاصّة بدراسة تراتبية المعرفة والأعلميّة في الجهاز الشيعي المسؤول عن الاجتهادات وفلسفة التشريع، بالإضافة إلى كيفية إعداد علماء الشيعة ومنهاج تعليمهم.

وما يهيِّئ المسرح للعامل النهائي في هيكليّة المخوّلين إصدار التفسيرات الشرعية، هو ذاك الاستخدام المميَّز الثالث في انشاء فقهاء الشيعة المعاصرين، المستَقى من تبادل للرسائل عامي ١٩٧٩ و١٩٨٠ بين محمّد باقر الصّدر وروح الله الخميني؛ ومن تنوّع الألقاب التبجيلية البارزة بجلاء في تلك المراسلات. وكان الرجلان تراسلا في ذلك الحين، للتشاور بشأن الكيفية التي يتمكّن فيها

فقيه، معترف بقدرته، من الوصول إلى الموقع الأعلى في الهَرَميّة، وهو منصب «المرجعيّة»، المحوري في الدولة الإسلامية، بما هي دولة موصوفة تحديداً بدولة القانون (الإسلامي). ومن الممكن لهذه الدراسة عندئذ أن تنتقل إلى طور آخر، يتناول إعداد الدستور الإيراني الحديث.

من المتّفق عليه عموماً أن ثمّة نصاً هاماً جداً ألمع إلى ما سيكون عليه النظام الحكومي في إيران، هو كتاب آية الله روح الله الخميني، «ولاية الفقيه»، الذي كان في الأصل سلسلة محاضرات أُلقيَت في النّجف عام ١٩٧٠. وليس من شكّ في أن النظام الدستوري الإيرانيَ تبنّى بعض استنتاجات الخميني، الواردة في ذلك النصّ. إلا أن ثمّة مساهمة أكثر أهميّة في هذا المضمار، قُدِّمت مباشرة قبل الثورة الإيرانية، وكانت متطابقة مع بعض المقترحات الأكثر تفصيلاً، مما هي عليه في عمل الخميني المأثور، والتي يجدها المرء في الدستور الإيراني(٤). وحظيت هذه المساهمة، التي قدّمها محمّد باقر الصّدر، بمزيد من التقدير في الغرب خلال الأعوام الأخيرة، بوصفها عملاً بارزاً أسهم إلى حدّ كبير في قيام نظام حكم إسلامي دستوري(٥).

ولكنْ، قبل بحث هذه المرحلة، لا بدّ من تفحُّص العملية التي توصّل بها الصّدر نفسه إلى خطة العمل النهائية هذه، على ضوء الخلفية الفكرية لعلماء مسلمين بارزين آخرين في هذا القرن، ومن منطلق تساؤلين رئيسيّين أُعرب عنهما في هذا المجال: كيف أرسى قاعدة مخطّطه الدستوري في القرآن الكَريم (مرحلة أولى)، وكيف تطوّرت نظرته للدولة، وهي أكثر تجريدية من سابقتها، بدءاً من كتاباته الأولى وحتى عام ١٩٧٩ (مرحلة ثانية).

من نافل القول، أيّاً كانت أوجه الشبه بين الدستور الإيراني وكتابات الصّدر، أو محاضرات الخميني عن الحكومة الإسلامية، إن وصول مريدي الخميني (والصّدر) إلى الحكم في طهران أدّى إلى نفخ حياة جديدة في القانون. فالدستور في إيران، شأنه شأن أي نصّ قانوني، استحدث كينونة خاصّة به، وتجاوب مع منطق كان مختلفاً في جوهره عن حقل التشريع النظري المحض.

وفي عام ١٩٨٨، حظيت التناقضات العديدة التي كانت ظاهرة في بعض النصوص الأولية، كما في بنية الهرمية الفقهية الشيعيّة، باهتمام علني في إيران؛ من خلال سلسلة تطوّرات هامّة أوعزت بها، وشجّعتها، أعلى الدوائر في نظام الحكم، بمن في ذلك القائد نفسه، روح الله الخميني. وشهدت السّنة ذاتها، على أثر تلك المناقشات والمداولات تحوّلاً جذرياً عن النصّ الايراني

لعام ١٩٧٩، مع ظهور هيئة دستورية جديدة، والانحسار النسبي للهيئة المعروفة بمجلس الأمناء. وفي صيف عام ١٩٨٩، كرّست وفاة الخميني، المتزامنة مع تبنّي تعديل رئيسي للدستور، بداية طور جديد في إيران.

١ . مثل عليا في الفقه الشيعي

الخلاف الأصولي/ الأخباري

ثمّة فكرة عامّة في الفقه الشيعي المعاصر، هي الانقسام الرئيسي في تاريخ الجعفريّة[١] بين المذهبين الأصولي والأخباري، وتناوبهما على الهيمنة منذ بروز الفقة الشيعي. المقبول به عموماً هو أن المذهب الأصولي يمارس سيطرة كاملة على الفقه الشيعي منذ نهاية القرن الثامن عشر للميلاد.

وفي الفترة الأخيرة، تجدّد الاهتمام بهاتين المدرستين، وأجريَتْ بعضُ الأبحاث الجيدة عن الفترات الأولى لهيمنة الأخباريّين، في مطلع العهد الصَّفَوي[٢]، وكذلك في الفترة الحرجة من القرن الثامن عشر[٣] التي شهدت انتصارَ مَن أصبح اسمه وثيق الصلة بالمذهب الأصولي الحالي، وهو الوحيد البهبهاني، الذي لا يُعرف عنه إلاّ القليل القليل[٤].

إن محور اهتمامنا في هذا التحليل هو الإدراك الحسّي الراهن في مناقشات الفقهاء الشيعة في العصر الحديث، أكثر مما هو تأسيس الأخبارية والأصولية، وصعودهما، وانحسارهما. ويتعلّق التركيز على المفاهيم المعاصرة، جزئياً، بصعوبة الاطّلاع على الوثائق القديمة العهد، وهي نادرة وغير حاسمة تاريخياً. لكنه قائم أيضاً على الافتراض المنطقي بضرورة التشديد منهجياً على وثاقة صلة الخلاف بالهيكلية الحالية للفقه الشيعي، وتأثيره عليها. فمهما كانت عليه الانشقاقات وأبعادها التاريخية، نجد اليوم أن الخلافات فقدت، إلى حدّ ما، أهميّتها العملية؛ طالما أن المذهب الأخباري مطروح جانباً منذ أكثر من قرنين. وفي حين أن الأصولية هي المسيطرة بلا منازع، يبدو في المغايرة أن النفوذ الجغرافي الأخباري، المحدود للغاية، يقصر دوره على إظهار الخصائص الأصولية: أي أن بإمكان المرء إدراك المقوّمات المميّزة للقانون

الشيعي الأصولي المعاصر، وفهمها بطريقة أكثر وضوحاً، على ضوء مقابلتها بالأخبارية.

ومع أنّه من غير الممكن إيجاد أي دفاع عن الأخبارية، في ما يتعلّق بأي رأي قانوني معيّن، في النصوص القانونية المتوافرة حالياً في العالم الشيعي، نجد «عودة جديدة» لبعض علماء الشيعة، في الأعوام الأخيرة، إلى قضية الخلاف الأخباري - الأصولي[٥]. والبيِّنة الأكثر شمولاً وضلوعاً، والأكثر تبياناً للمنظورات الحالية في الدوائر الشيعيّة للخلاف، مؤلفة من سلسلة دراسات أعدّها، على مدى عقود ثلاثة، فقيه ذو ارتباط وثيق بنهضة النجف، هو محمّد بحر العلوم.

ولد بحر العلوم عام ١٩٢٧ لعائلة هي اسم على مسمّى[٦]، وبرز في مطلع الستّينات كأحد المعاونين المقرّبين لآية الله محسن الحكيم (توفّي عام ١٩٧٠)، وأعدّ له نقداً مفصّلاً لقانون الأحوال الشخصية في العراق[٧]. ومع إبن محسن، مهدي (الذي اغتيل في السودان سنة ١٩٨٨)، كان محمّد بحر العلوم من أوائل علماء النهضة في النّجف، الذين اختاروا طريق المنفى، بعد وصول حزب البعث الى الحكم في بغداد. وبعد مدّة أمضاها في إيران وفي مصر، حيث قدّم أطروحة دكتوراه عن «عيوب الإرادة في الشريعة الإسلامية»[٨]، استقرّ مع جالية المنفيّين العراقيين في بريطانيا كأحد مرشديها الروحيّين البارزين.

عالج بحر العلوم موضوع الخلاف الأصولي-الأخباري في مناسبات ثلاث: في ١٩٦٤، و١٩٧٨، و١٩٨٧-٨٨[٩]. وفي هذه المقالات، ظلّ اللبّ التاريخي لبروز الأخبارية ولتطوّرها مماثلاً على نحو عامّ، لكن مجالات الخلاف كما تصوّرها وفهمها في الحالات الثلاث كانت مختلفة على نحو بارز.

ومن المتّفق عليه أن الأخبارية تجدّدت في القرن الحادي عشر للهجرة، من خلال كتابات الميرزا محمّد أمين الأسترابادي، الذي درس في النّجف، ثم انتقل إلى المدينة، ومن بعدها إلى مكّة، حيث أسَّس مدرسته الفقهية[١٠].

كان الأسترابادي «أخبارياً صلباً»[١١]، حاول إيجاد جذور لمذهبه في الأيام الأولى للحقبة الشيعية التي تلت الغيبة، وهي احتجاب الإمام الثاني عشر في القرن الثالث للهجرة. وحاجَّ بأن المذهب الأخباري كان مهيمناً حتى أيام الكُلَيْني (توفيّ عام ٣٢٩ هـ/ ٩٤١م) والصّدوق (توفيّ عام ٣٨١ هـ/ ٩٩١م)، ولم ينحسر إلاّ في القرن الرابع للهجرة، بعد أن بدأ بعض علماء الشيعة

المتبحّرين في طرح مفهوم العقل، وإدخاله في النّظام المنطقي للقانون، أي الأصول.

وبُنيت مكافحة علم الأصول، كما كان معروفاً حينذاك[١٢]، على «ربط الاستنباط بالعناصر المشتركة والقواعد الأصولية [مما] يؤدّي إلى الابتعاد عن النصوص الشرعية والتقليل من أهمّيتها»[١٣]، وأيضاً على تصوّر الأسترابادي لانحراف غير مقبول نحو السنَّة من جانب الدّاعين إلى الأصول بين علماء الشيعة. ويحاول بحر العلوم إثبات أن السبب الضمنيّ الأساسي لهذه المنازعة كان متعلّقاً بأسبقيّة السنّيين في تطوير الأصول، التي لم يكن الشيعة بحاجة إليها قبل الغيبة، لأن الأئمّة كانوا قادرين على تشريع ما يلزم من قوانين ملائمة، بدون أي استعانة بتفسير منهجي. وتتبيّن وجهة النظر هذه في استخدام الشيعة مفاهيم الأصولية السنّية، الأمر الذي يرفضه أمثال الأسترابادي. فالأسبقية السنّية في هذا الفرع العلمي كانت تعني لأسترابادي، وللأخباريين، تصدّريّة السنّة وتفوّقهم؛ وبالتالي أصبح مجال الأصول كلّه، بالنسبة إليهم، موضع شكّ وارتياب، «ومثال ذلك كلمة «الاجتهاد» إذ أخذها علماؤنا الأماميون من الفقه السنّي وطوّروا معناها، فتراءى للأخباريّين الذين لم يدركوا التحوّل الجوهري في مدلول المصطلح أن علم الأصول عند أصحابنا يتبنّى نفس الاتّجاهات العامّة في الفكر العلمي السنّي، ولهذا شجبوا الاجتهاد»[١٤].

ووفقاً لما أورده بحر العلوم، في الدراسة الصادرة عام ١٩٦٤، يبدو جوهر الأخبارية في رفضها الاجتهاد في العملية التفسيرية، وفي مناصرتها الحرفية للأخبار المعزوّة إلى النبيّ والاثني عشر إماماً في المجموعات الشيعيّة الأربع للحديث[١٥]. وتَعتبر الأخبارية هذه النصوص، بحسب تأويل بحر العلوم، فوق كل ريبة وشكّ؛ وبالتالي فلا حاجة إلى استنباط علم للتفسير قد يعرّض موثوقيّتها وأصالتها للخطر، عبر شروحات غير ضرورية وربما منحرفة.

إنّ مجال التأويل، الذي يمنحه الشيعة على العموم إلى الفقهاء، وينطلق من خلال التوافقيّة بين الاجتهاد كعملية عامة، والعقل[١٦] كأداته الأساسية، يبدو في صلب الخلاف بين الأسترابادي والبهبهاني في القرن الثامن عشر للميلاد.

لكن الخلافات تشمل مجالاً أوسع بكثير، وتمتدّ إلى أدقّ التفاصيل وأصغرها في المنهجية القانونية، مما يوحي بأن عمق التصدّع بين المذهبين كان هاماً من الناحية التاريخية. لكنّ فقهاء الشيعة المعاصرين، الذين يجسّد آراءهم

محمّد بحر العلوم، بدأوا يرون تدريجاً أن الصدّع لم يكن بذاك الحجم على الإطلاق. ونجحت الحجج المنطقية والقانونية، ببطء وأناة، في الإقلال من أهمّية الخلافات بين الأخبارية والأصولية والتخفيف من وقْعها.

الأخباريّون والأصوليون: أوجه الخلاف

أورد بعض المؤلّفين عشرات من نقاط الخلاف الرئيسية بين الأخبارية والأصولية، لكن محمّد بحر العلوم يحذو حذو الشيخ يوسف البحراني في تخفيضها إلى تسع وعشرين، تضاف إلى الخلافات التاريخية والعقائدية الستة، التي تميّز صورة الصدّع والانشقاق بين المذهبين الشيعيّين. فالأخبارية تحرم الاجتهاد بل تقلّص مصادر القانون والتشريع إلى القرآن والسنّة النبوية، وإلى السنّة فقط - بالنسبة إلى بعض الأخباريّين. وحده تفسير الأئمّة الاثني عشر هو الذي يهمّ، وحديثهم الجليّ الواضح له الغلبة على النصّ الغامض أو العام للقرآن. وبالفعل، تجد الأخبارية علمَ الأصول برمّته لا ضرورة له، وترفض الأصول والاجتهاد معاً بوصفهما وسيلتين سنّيّتين، غريبتين عن الاثني عشرية ومغايرتين لها. ويقيم المجتمع الشيعي علاقته مع الإمام المحتجب، في أثناء الغيبة الكبرى، من خلال فهم حرفي وحصري لنصوص الأئمّة الاثني عشر؛ وليس ثمّة حاجة، بالتالي، إلى أي وسيط، أو أي مجتهد.

وفي مغايرة واضحة، يرى الأصوليّون وجوب تكملة القرآن بالإجماع والعقل؛ ويعتبرون دور المجتهد وتمرّسه في الأصول كعلم للتفسير مدروس ومتقن، أمراً في ذروة الأهمّية. كما أن للقرآن الغلبة على الحديث الأكثر تحديداً، وأن التوفيق بين أي تناقضات محتملة يعود إلى المجتهد. ومن الضروري، على الصعيد الإجتماعي، تقليد مجتهد حيّ مثل الإمام. وهذه القاعدة هامّة جداً، إلى درجة أن من المحرّم عموماً كون الشيعي مقلّداً لعالم متوفًّ، مهما كان بارزاً: «لا يجوز تقليد الميت ابتداءً»[١٧].

ومن الممكن، استناداً إلى الصيغة الحالية للفقه الشيعي، إعادة تصنيف الخلافات البارزة بين المذهبين، في المحورين المترابطين التاليين، اللذين يؤثّران في (١) الهيكلية القانونية – التقنية للمذهب الشيعي و(٢) بنيته الإجتماعية.

١. الجانب القانوني: تنشأ الخلافات في التفسير القانوني من قبول الأصوليين مبدأ الاجتهاد، الذي من الممكن وصفه بالتوسّع في الفقه بمساعدة

المنطق، في عملية إبداع مستمرّة. وعملية التوسّع والتفصيل هذه، ضرورية للأصوليين، ويمنعها الأخباريّون. ولذا، فإن مصادر الفقه، التي يعترف بها الأخباريون، تُختزل إلى اثنين لا يتطلّبان (نظريّاً) أي جهد تأويلي، هما الكتاب (القرآن) والسنّة. لكن بعض الأخباريين، كما يذكر محمد بحر العلوم، لا يعترفون فعلاً إلاّ بالسنّة كمصدر للقانون، لأنها العنصر الوحيد القويم علمياً، وغير القابل للنقض أو الانكار، الآتي كما هو بدون حاجة إلى شرح من الإمام المعصوم. في المقابل، يقرّ الأصوليون بوجود أربعة مصادر أساسية للفقه: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس. كما أن الحديث موضع خلاف، فالأخباريّون يقسمون الحديث إلى قوي وضعيف، في حين أن الأصوليّين يبوّبونه في طبقات أربع(١٨).

٢ . **الجانب الاجتماعي**: تنشأ من هذه الخلافات التقنية والقانونية عواقب هامّة على صعيد البنية الإجتماعية للجماعات القانونية الشيعيّة.

فمثلما يبدو الاجتهاد نقطة الخلاف المركزية والأساسية بين الأصوليّين والأخباريّين، هكذا يشكّل وجود المجتهدين وما يتمتّعون به من سلطات عنصر الانشقاق في الصورة الإجتماعية الناجمة عن الخلافات بين المذهبين. وبما أن العلم هو حقّ مقصور على الإمام وحده، فإن غير الإمام سيكون في نهاية الأمر قاضياً عرضة للخطأ وغير معصوم. ويعترف المذهبان بهذا الأمر، لكن الأخباريّين يدفعون هذه المقولة إلى خاتمتها المنطقية؛ فيصبح العلم عندئذ، وهو معرفة الأمور المؤكّدة، مستحيلاً بالنسبة إلى الأخباريّين في غياب الإمام. ويتحتّم على المجتمع الشيعي بأكمله تقليد المعصوم، ولا تُغيّر هذه الصورة أو تعدّلها حقيقة عدم وجوده في أثناء الغيبة. وبما أن المعصوم وحده يجاري الشؤون الدينية وأحوالها، يصبح دور أي إنسان آخر، بمن في ذلك أوسع الفقهاء علماً وثقافة، زائداً وغير ضروري. ولذا، فليس ثمّة مكان للمجتهد في المجتمع الأخباري.

وهنا، تظهر الخصوصية الكاملة للأصولية في المغايرة مع هذا الجانب من المحاجّة الأخباريّة. فالإجتهاد لدى الأصوليين ضروري، والاختصاصي في الاجتهاد يصبح، بحكم طبيعة الحالة نفسها، متفوّقاً في المعرفة والمنزلة على اللاّاختصاصي، الذي يُنزَل إلى الرتبة الثانية كمقلِّد.

وهكذا، فإن المجتمع مقسَّم بين المقلِّدين والمجتهدين، وعلى المقلّدين أن يتبعوا المجتهدين تماماً كما يتبعون الإمام. وثمة نتيجة طبيعية بارزة أخرى لهذا التفوّق الذي يتمتّع به المجتهد، هي واجب المقلّد، ليس فقط في تقليد مجتهد

ما، وإنما في تقليد مجتهد على قيد الحياة. في المغايرة، لا تسمح أصول الأخباريّين إلاّ في تقليد الاثني عشر إماماً. وبالأحرى، لا يوجد أي شرط أساسي، أو مطلب، لتقليد أي مجتهد، أكان راحلاً أم موجوداً. أما في الأصولية، كما سبق وذكرنا، فإن تقليد المجتهد المتوفّي محرّم. ولذا، فإن نموّ الاجتهاد، كعملية إبداعية خلاّقة، أمر مضمون عند الأصوليين.

هكذا تبدو، من خلال ما كتبه محمّد بحر العلوم عام ١٩٦٤، المقاربة العقلية للمذهبين الفقهيَّين وأهمّية خلافاتهما. لكن الصورة تغيّرت على نحو بارز، بحلول أواخر السبعينات.

فقد عاد بحر العلوم إلى مناقشة الموضوع في دراسة هامّة عن الإجتهاد، نُشرت سنة ١٩٧٧[١٩]، إلاّ أن تقييمه للقضية المثيرة للجدل كان هذه المرة مبنياً بوضوح على التقليل من شأن الخلافات بين الأخباريّة والأصولية.

تبدأ هذه المحاجّة في الفصل عن «الأخباريّة وتحريم الاجتهاد»[٢٠]، بتقسيم التاريخ الطويل للنزعة الأخباريّة إلى فترات رئيسية ثلاث. الأولى، غير واضحة المعالم في المصادر. فالتمعّن في النصوص الأولية، التي تذكر الأخباريّة، يُظهر شاهداً مقتضباً وغير حاسم من أقوال العلاّمة الحلّي (توفّي عام ٧٢٦ هـ/ ١٣٢٥م)؛ وفقرة من كتاب صدر بعد ذلك بفترة طويلة، عن الفقيه الاخباري الهامّ، الشيخ الأسترابادي (توفّي عام ١٠٣٦ هـ/ ١٦٢٦م)، يعزو فيها معتقدات مذهبه الأخباري إلى عالمين سبقاه بمئات السنين، ومعروفَين بجمعهما الأحاديث النبوية والإمامية المعتمدين شيعيّاً، وهما الكُلَيْني والقُمّي[٢١].

الفترة الثانية هي أكثر أهمّية، وتبدأ مع الأسترابادي، الذي انتقد الأصوليّين بشدّة في كتابه «الفوائد المدنية» :

> الصواب عندي مذهب قدمائنا الأخباريين وطريقتهم... والقرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعيّة، وكذلك كثير من السنن النبوية، وأنه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام النظرية الشرعية، أصلية كانت، أو فرعية[٢٢] إلاّ السماع من الصادقين عليهما السلام [أي الامامين محمد الباقر وجعفر الصادق]، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله، ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر [أي الأئمّة] عليهم السلام[٢٣].

يعلّق بحر العلوم على هذه الفقرة بالقول إنها تُظهر بوضوح أن المصدرين الوحيدين المقبولين لدى الأخباريّة هما الكتاب والسنّة كما رواها الأئمّة «وهذا يعني منع الفقيه من الاجتهاد والاستنباط إلاّ في حدود الاستفادة من الأخبار المروية عن الأئمّة المعصومين»[٢٤].

في الفترة الثالثة، يعرّف بحر العلوم قارئه على الموقف التوفيقي للشيخ البحراني[٢٥]، منطلقاً من «مرحلة الاعتدال» هذه كنموذج لتقييم القضية الخلافيّة، محلّلاً الخلافات الرئيسية بين المذهبين لإظهار أنها في الواقع أقلّ أهمّية بكثير مما يبدو موحَى به في التاريخ المستخلَص عن الصراع العنيف بين الأخباريّين والأصوليّين[٢٦]. وليس ثمّة مكان يتّضح فيه التحليل الجديد ويتفصّل، أكثر من إعادة النظر الأخيرة لمحمّد بحر العلوم في الأخباريّة[٢٧].

التقريب المطلق

تُظهر أحدث دراسة لبحر العلوم عن هذا الموضوع أهمّية تحوُّله عن آرائه الأوليّة في الأخباريّة: «من هذا كلّه ننتهي إلى أن نسبة تحريم الاجتهاد لهم نسبة غير صحيحة، وعملهم يخالف هذا الإدّعاء[٢٨]».

ويرى أن الأصوليّين غير مختلفين عن الأخباريّين، ذاهباً في تأكيده التقارُب المطلق بين المذهبين حتى إلى إبعد ما قاله في كتابه المأثور عن الاجتهاد، الصادر عام ١٩٧٧. ولم يكتف بحر العلوم، هذه المرّة، بمجرّد محاولة الإثبات أن الخلافات نسبية فقط؛ كما فعل في «الإجتهاد»، من خلال تشديده على الموقف المعتدل ليوسف البحراني، بل وجّه تحليله هذا نحو إزالة الخلافات على نحو تام.

وتتألّف العملية التي يتوصّل من خلالها إلى هذا الاستنتاج، المعاكس لما وصفه سنة ١٩٦٤، من مزيج من الحجج القانونية والوظيفية. ففي تلك السنة، بدت الخلافات بين المدرستين الفكريّتين كبيرة من وجهتي النظر القانونية والإجتماعية كلتيهما. لكن بحر العلوم تعمّد في أواخر الثمانينات تجنّب هذه الخلافات بين الأخباريّين والأصوليّين، بتقليصها إلى عنوانين رئيسيّين، يتطابقان مع وصفنا الخلافات بين المذهبين بأنها تقنية - قانونية واجتماعية.

(١) قانونياً: يعالج محمّد بحر العلوم الآن تلك الخلافات بطريقة تُغشّي عليها وتُبهمها، إلى حدّ إخفائها. «إن النزاع الأساسي - كما يبدو لي - منحصر بين الطرفين في خصوص أدلّة التشريع. فعند الأخباريين، لا يتعدّى الكتاب والسنّة. أما عند المجتهد الأكبر، فهي أربع، أي بإضافة الإجماع والعقل، وما يعود إليها من الأدلّة الأخرى، كالاستصحاب والاستحسان وأمثالهما»[٢٩].

لكن بحر العلوم يضيف في محاجّته، نقلاً عن محمّد رضا المظفّر[٣٠] «إن الإجماع، بما هو إجماع لا قيمة علمية له، ما لم يكشف عن قبول المعصوم، فإذا كشف على نحو القطع عن قوله، فالحجّة الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنّة ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها»[٣١].

بكلام آخر، يُصنَّف الإجماع تحت مبدأ السنّة؛ ولا يمثّل أداة منهجية جديدة، تكون مستقلّة بذاتها إلى حدّ تشكيل مصدر أو منهج منفصل للشريعة.

وبالنسبة إلى الخلاف الأصولي-الأخباري، ينطوي مثل هذا الإدراج للإجماع على عواقب هامّة، ويكشف صفة مميِّزة لنزعة حديثة في المذهب الشيعي. فبحر العلوم يوحي فعلاً بأن الأخباريّة كانت محقّة في رفضها خصوصية الإجماع، وبأنه لا أساس للتوكيد على استقلالية الإجماع كأحد مصادر القانون. وعلى ضوء ذلك، من غير الممكن اعتبار الإجماع، منطقياً أو تاريخياً، كمصدر من مصادر الشريعة الإسلامية[٣٢].

وفي مسألة العقل، يستعمل بحر العلوم محاجّة منطقية تجتنب أيضاً الخلافات بين الأصوليّة والأخباريّة. لكنّ المحاجّة، هذه المرّة، تقوّض الجزم الأخباري، لا الأصولي. فهو يرى، مثلما سبقه إلى ذلك محمّد تقي الحكيم[٣٣]، أن «العقل مصدر الحجج وإليه ينتهي. فهو المرجع في أصول الدين وفي بعض الفروع التي لا يمكن للشارع المقدّس أن يصدر حكمه فيها كأوامر الإطاعة، والانقسامات اللاحقة للتكاليف من قبيل العلم والجهل بها»[٣٤]. أي أن العقل، بعبارة أخرى، هو المنظِّم الحتميّ للمبادئ الدينية، والسبيل الذي من خلاله يجري التوصّل إلى قواعد وأحكام ثانوية. وحتمية اللجوء إلى العقل، حتى في إصدار أحكام شبه أساسية نسبياً، هي التي تجعل من الفقيه الأخباري مجتهداً، شاء أم أبَى.

(٢) **اجتماعياً**: يركِّز الاختلاف الهامّ الثاني، الذي وصفناه بالإجتماعيّ، على وظيفة الفقيه ودوره في المجتمع؛ كما يراهما محمّد بحر العلوم في مخطوطته الجديدة العهد، وفي دراسته الصادرة عام ١٩٧٧ عن الإجتهاد[٣٥].

في سنة ١٩٦٤، حاول بحر العلوم برهنة أنّ المجتهد غير ضروري للأخباريّة؛ لأن المجتهد، على عكس الإمام، عرضة للخطأ لأنه غير معصوم. ومن ذلك المنطَلق، لم تكن ثمّة حاجة لوجود مفسِّر يعرِّف من لم يكن ضليعاً في الشّريعة. لكن محاجّته الحالية، في المغايرة، تدعو إلى التوفيق

بين الموقفين المضادّين تماماً، على أساس أن «الفقيه الأخباريّ مجتهد دون أن يصرّح بذلك، لأنه عندما يحاول الرجوع إلى المصدرين الأساسيين، لا بدّ أن يتمتّع بملكة يستطيع بها أن يفهم الحكم الشرعي، وينقله إلى مقلّده»[٣٦]. وفي هذا المجال، كما في المحاجّة عن العقل، يستخدم محمّد بحر العلوم وسيلة منطقية لإظهار أن نظريةَ الإجتهاد، مهما كانت، وسواء قبلها المذهبان أو رفضاها، تبقى ضرورية وهي حتمية في أعمال التأويل والتفسير في أي قراءة أو دراسة للقانون. والفقيه، لا بل أيّ فقيه، هو مجتهد شاء أم أبى[٣٧].

خلاصة : أهمّية الخلاف بين المذهبين

يحظى تطوّر الإدراك المعاصر للخلاف الأصولي/ الأخباري، في كتابات محمّد بحر العلوم، بقيمة تنويريّة تثقيفيّة تتجاوز تنظيم حجج قانونيّة لدعم هذا المذهب أو ذاك، وتتخطّى محاولة إظهار انسجامهما المطلق وترويجه. وكما ذكرنا في مقدّمة هذا الجزء، فإن أهمّية الخلاف الأخباري/ الأصولي، بالنسبة إلى البحث الراهن، لا تكمن في إعادة التركيب العقلي لمدى «الصحّة» التاريخية للمناظرة بين المذهبين، بقدر ما هي في التشديد على التأثير الحالي لتلك الخلافات.

تكشف دراسة الخلافات عن معلومات جديدة تفسّر، أو توضح، الهيكلية المؤسّساتية والقانونية للمذهب الشيعي في الوقت الحاضر. فعندما استنتج بحر العلوم بأنّ من غير الممكن لأي فقيه إلاّ أنْ يكون مجتهداً، لأن الحدّ الأدنى من التفسيرات الخاصّة يشتمل على تقدير استقرائي، صنّف الاختلاف والخلاف بين الأخباريّة والأصوليّة ضمن محاجّة أكثر عموميّةً، لها معانٍ ضمنيةٌ هامّة بالنسبة إلى النظرية الحديثة للشريعة الإسلامية.

فوفقاً لمحاجّته، يتوجّب على الفقيه كلّما قرأ القانون أو أشار إليه، في جمْع من الناس، أنْ يفسِّره. وعندما حاول الأخباريّون الحدَّ من سلطة الفقيه، مُنوا بالفشل وانهزموا، لأنهم كانوا يحاولون حلَّ تناقض جوهري، هو أصلاً غير قابل للحلّ. فأي فقيه يُحطُّ من قيمة مهمّته وواجباته في المجتمع إلى هذه الدرجة، كما في النظرية الأخبارية، لا بدَّ وأنْ يتخلّى عن لقبه في نهاية الأمر. وإذا أُريدَ للفقيه أن يبقى نافعاً ومفيداً، فليس ثمّة خيار له سوى القيام بدوره الفقهيّ التفسيريّ الإجتماعيّ. ومن غير الممكن الحدُّ من الاجتهاد بفرض قيود على المنطق، كما يفعل الأخباريّون بإنكار العقل، أو رفض الإيمان به. وليس

ممكناً بالتالي إصدار حكم أو مرسوم مفاجىء يقضي بأنّ التفسير غيرُ قانوني، كما في تلك الفكرة الرائجة، رغم ضيقها ومنافاتها للعقل، عما يسمّى «اغلاق باب الإجتهاد»(٣٨).

ثمّة توضيحان ضروريان هنا دفعاً لسوء التفسير، قد تعزّزان القدرة على رؤية الخلافات الشيعيّة، والشريعة الإسلامية بصورة عامّة، وفقاً لبعد أوسع. أوّلهم عملي: إذا كان الفقيه بأي حال من الأحوال مجتهداً شاء أم أبى، كما يوحي بذلك محمّد بحر العلوم، فإن كل علاقة الخلاف الأخباري/ الأصولي الشهير تصبح تجريدية ولا أهمّية عملية لها، شأنها شأن نظرية إغلاق باب الاجتهاد. بعبارة أخرى فإن هذه الفكَر الرائجة تبقى أقرب إلى السفسطة منها إلى الحقّ.

وقد يكون الخلاف فارغاً، من حيث المنطق. لكنّ ثمّة أبعاداً أكثر عمقاً تستدعي تقديراً أدقّ لهذا الاستنتاج. فمثل هذه المسائل، كما تدلّ على ذلك الدراساتُ اللغوية الحديثة المعروفة بالرمزية تبقى، على محدوديتها العملية، حيوية بدلالتها على عالم من الخلاف والنزاع أعمّ وأشمل، وإن يتّخذ شكل التقيّد الحرفي بالشّرع. ولربما يكون هذا الالتزام الدقيق والمفرط بالنصّ، في الخلاف الشيعي الأخباري/ الأصوليّ الذي وقع في القرن الثامن عشر للميلاد، كما في النظرية السنّية المزعومة عن إغلاق أبواب الاجتهاد في القرن العاشر، مجرّد واجهة تخفي وراءها قضية إجتماعية أهمّ بكثير(٣٩).

التوضيح التحذيري الثاني مرتبط بتميّز المذهب الشيعي. فانتصار الأصولية في نهاية المطاف، هو انتصار الفقهاء وعلماء الدين. لكن الفقهاء والعلماء ليسوا مفسّري القانون بقدر ما هم المفسِّرون الحصريّون للقانون الدينيّ، لا بل للقانون من حيث هو دين. فتكمن خصوصية التشيُّع العصريّ في الهيئة المستقلّة المؤلّفة من المجتهدين الشيعة، المناطة بهم مهمّة حماية القانون - والدِّين - من خلال سلطتهم التفسيرية للشريعة. وإلزام الشيعي العاديّ بتقليد مجتهد حيّ في كل مجالات الحياة، هو أبلغ دليل على أهمّية المجتهدين كهيئة متضامة بتجدّد شبابها ونشاطها باستمرار. ويصبح شأنهم ذا أهمّية عظمى على الصعيد الإجتماعي، لكونهم مرسَّخين في النظرية الأصوليّة كمراجع حيّة للمجتمع في أكثر أركانه حسّاسيّة وحسماً، ألاَ وهو القانون.

وستتابع الفصول التالية من هذا الكتاب دور الصدارة للفقيه. لكنّ ثمّة أموراً إضافية يتحتّم ذكرها أولاً عن الظروف الأساسية الهامّة لورثة الأصوليّة،

وبخاصّة في التقنيّات التربوية التي تعمل، في المجتمع الشيعي الحديث، على عصرنة العلماء، وشرعنتهم، ورسم الصورة الفكرية لمعرفتهم وخبرتهم، وإقامة هرميّة من مراكزهم القيادية ترعى قواعد وأصول الطائفة.

المدارس الشيعية بين المناهج التقليدية والاهتمامات الحديثة

نضج محمّد باقر الصّدر باكراً، إلاّ أن الإصرار لدى صفوف كتّاب سيرته على عبقريّته مبالغ فيه، حتى في الأوصاف شبه التّقديسيّة التي نجدها في آثار تلاميذه ومريديه[٤٠]. مؤلّفات الصّدر[٤١]، غنيّة عن البيان، وضامنة لصاحبها في تاريخ العالم الإسلامي في القرن العشرين، منزلة توازي في رفعتها تلك التي يحظى بها المصلحون العظماء من وزن جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده.

لكن التوكيد على تفوّق الصدر الفكري لم يكن مقتصراً على نزعة مدحيّة أو ميل تمجيدي لدى هذا أو ذاك من مترجمي حياته.

ويودّ هذا الفصل، إنْ بالنسبة إلى الحياة الخاصّة للصدر، أو في اللغة الأعمّ والأوسع للفقه الشيعي المعاصر، الإيحاء بأن التفوّق الفكري ليس محايداً في الدوائر الشيعية. فَعَليه يعتمد الاعتراف، الذي يستلزم في المجتمع الأهليّ الشيعيّ[٤٢] مؤسّسة مالية واجتماعية يدور الفقهاء حولها. وفي الدولة، يُترجم الإعتراف إلى زعامة وقيادة (أكانت في المعارضة أم في الحكم). فالسؤال الأدقّ في قضية الصدر هو عمّا اذا كان بإمكانه، وهو بعدُ على قيد الحياة، أنْ يُعتبر صاحب أرفع إنجاز فكريّ بين فقهاء الشيعة وعلمائها. وكما تبيّن لنا قبل قليل، فإن إحدى النقاط الرئيسية للتباعد بين الأصوليّين والأخباريّين تمحورت حول تقليد فقيه متوفٍّ هو، في العرف الفقهي، «المجتهد الميت». فألاصوليون الذين قضوا بوجوب اختيار فقيه حي كمصدر للمحاكاة والتقليد، نجحوا في ترسيخ نمط منظّم من التنافس النشط في علم الفقه كجزء أساسي في ثقافتهم.

وهكذا، فإن المنافسة هي جزء حيوي وجوهري في البنية القانونية والاجتماعيّة للطائفة الشيعية، وتحدّد ميزانَ سعة الاطّلاع والمعرفة، والتبحّر في العلم؛ وتحدّد بالتالي عدد المقلّدين في المجتمع المدني الشيعي، فضلاً عمّا هو عليه في الدولة، عندما تكون، كما في إيران، قائمة على حكم الفقيه الأعلم.

يفي حدثان شهدتهما حياة الصّدر بغرض إظهار السِّمات المميِّزة للحوزات

الفقهية الشيعيّة، ومضاعفاتها اللاحقة على الدولة الإسلامية في إيران. أوّلهما يعود الى أيام الشباب ويساعد على وصف الحوزات الفقهية في جنوب العراق. والحدث الثاني أكثر إثارة، يلقي الضوء على المناصب العليا في الهرمية الشيعيّة. ونتناول الحدثين هنا لاستقصاء تركيبة المدارس الفقهية، التي تنظم علماء الشيعة في هيكل مميّز، ومتحدّر خاص بالرتب والمناصب، وما خلّفته هذه الهيكليّات من نتائج بالنسبة إلى دستور الدولة الإسلاميّة.

حدث مبكّر: متى توقّف الصّدر عن التقليد؟

> سألت الأستاذ [يعني الصدر] رحمه الله - ذات يوم عن أنّه هل قلّد في حياته عالماً من العلماء اولا؟ فأجاب - رضوان الله عليه - بأني قلّدت قبل بلوغي سنّ التكليف المرحوم الشيخ محمد رضا آل ياسين، أما من حين البلوغ فلم أقلّد أحداً. ولا أذكر أنّه قال: كنت من حين البلوغ أعمل برأيي أو قال: كنت بين العمل بالاحتياط والعمل بالرأي(٤٣).

حتى ما قبل الثورة العراقية عام ١٩٥٨، بدأ العلماء الشبّان في النجف يدركون أنهم ما لم يسعوا إلى التجديد، فقد يتعرّض مركزهم لخطر يتعذّر التخلّص منه. وكان الصّدر من المستائين الساخطين، كما كان مهدي الحكيم، ومحمّد بحر العلوم، ومحمّد مهدي شمس الدين، ومحمّد حسين فضل الله. وعزّز الاحترام الذي اكتسب «استشهاد» الزعيم الشيوعي فهد شنقاً، في أعقاب ثورة ١٩٤٨، مخاوف لها ما يبرّرها في أوساط علماء الشيعة، من أنهم فاقدون جمهورهم وأنصارهم(٤٤).

في أوائل الخمسينات، حدث تجدّد فكري على أعلى مستويات الهرميّة الشيعيّة، مع إقدام المجتهد الكبير محمّد حسين كاشف الغطاء على نشر رسالة عنوانها «المثُل العليا في الإسلام لا في بحمدون»، وأخرى بعنوان «محاورات»، أصدرها بعد أن زاره في بيته في النجف سفيرا بريطانيا والولايات المتّحدة(٤٥).

وفهم علماء النّجف الشبّانُ المتحمّسون عند صدور هذين الكتابين، اللذين أعيد طبعهما مرّات عديدة، أن باباً فُتح أمام نوع جديد من الأدبيات. وتضمّن الكتابان، كما ألمع إليه سابقاً، رسالتين مهمّتين من كاشف الغطاء تحدّدان المسار الواجب اتّباعه: أولاً، أنّ تجديد الإسلام هو الحلّ الوحيد؛ وثانياً، أنّ أيّ عمل يقلّ عن نهضة شاملة، لن ينجح في كبح جماح الخطرين اللذين أغارا بعنف على المجتمع الإسلامي، الصهيونيّة والشيوعيّة.

وفتْح الباب على مصراعيه لنوع جديد من الأدبيّات، شكّل تحدّياً لمنهج التعليم والتدريس في النّجف، ولا غرابة إذن في أن بعض المجتهدين الأكبر سناً، بمن فيهم كاشف الغطاء نفسه، راجعوا حساباتهم وأعادوا النظر في هذه المسألة، علماً أن أحداً منهم لم يفكّر في تغيير المنهج بكامله. إلاّ أنّ شأن الشيوعية كان يتعالى ويتعاظم، ولم يكن أمام العلماء مجال كبير للتخطيط أو المناورة.

بين المرقاة البطيئة إلى سعة الإطّلاع والتبحّر في العلم، التي حدّت كثيراً من حماسة العلماء الشبان، وبين التهديد الشيوعي المروّع والمثبِّط للهمم، كان لا بد من السعي إلى حلّ وسط. ومن نتائج هذين الخطّين إشارة في ما تذكّره الحائري عن اجتهادات محمّد باقر الصّدر، المتّسمة بروح الاستقلال عن العلماء والمعلّمين المبرِّزين، الواردة أسماؤهم في مستهلّ هذا الجزء.

وفي تلك الاستعادة للذكريات، يَظهر استقلال الصّدر مغايراً لما يواجهه أي عالم، داخل هرميّة محدّدة بإحكام نسبي، من قيود ليس بمكانه تجاوزها بدون تعريض مكانته الفقهية للخطر. كان إنجازاً جيداً أن يكتب الصدر عن قرية فَدَكْ والمشاكل الأولى للشرعية السنّية والشيعيّة(٤٦)؛ أو أن يخرج بعد سنوات قليلة، هو يدخل عامه الثلاثين، بكتاب عن نظام فلسفي إسلامي من شأنه زجر الشيوعية وردعها(٤٧). لكن من غير الممكن تجاهل الدراسات التقليدية المتطلّبة من العالم، خشية أن يتعرّض تقدّم الصّدر الشاب للخطر. وفي تلك الأعوام الأولى، كان القليل من كتاباته على علاقة مباشرة بما يتوجّب تعليمه في الفقه، وهو ما يُفترض بالحوزات النّجفية انتاجه. ولذلك، فإن جواب الصدر على الحائري عن رفضه تقليد أي عالم آخر هو شهادة بالتمرّد، سواء على منهج النّجف الدراسي المعهود به، أو على الهيكليات الهرمية، أيْ ذلك المعراج الذي يتحتّم على أيِّ عالم، مهما كان موهوباً ومنعَماً عليه، أن يرتقيه بصبر وأناة.

وما يستأثر بالإهتمام هنا، هو أن الجواب العصيانيّ، الذي أعطاه محمّد باقر الصدر لتلميذه الحائري، صيغ في لغة الألفاظ التقليديّة: تقليد، رأي، احتياط. كما تعزّز هذا الاحترام للأعراف والتقاليد بالتردّد الوارد في الجملة الأخيرة من الفقرة المقتَبسة، إذ لم يتمكّن الحائري من تذكُّر ما اذا كان اجتهاد الصّدر جزئياً أم كلّياً: فالعمل بالرأي (أو الاجتهاد) يعني استقلالاً تاماً عن العلماء الآخرين، والقدرة بمقتضى ذلك على إصدار أحكام شرعية من دون الرجوع إليهم. وفي المقابل، يوحي الاحتياط بأن الصدر استقلّ فعلاً، لكنه

احتفظ باستنتاجاته لنفسه من باب الحيطة والحذر، أو نتيجة عدم الاطمئنان كلّياً إلى صحّتها وصوابيّتها.

وتبدو المعضلة الجوهرية، التي تواجه البنية العامّة للحوزات الشيعيّة، في إقامة التوازن بين الأعراف والتقاليد وبين الرغبة في التجديد. وفي الحالة الخاصّة للصدر، تفادى الفقيه العراقي المبتدئ، من أجله هو شخصياً، وفي سبيل المستقبل المرموق المنتظَر له، إغفال المتعارَف عليها، وطرْحَها جانباً على نحو مطلق؛ مختاراً العمل على خطّين متوازيين في أكثر مجالات الأصول الفقهية إلغازاً وغموضاً(٤٨).

ويبقى النقاش، الذي قد يبدو بلاغياً متكلّفاً، ذا أهمّية أكيدة، من حيث تطوّر قدرات الصّدر القانونيّة-السياسيّة. لكن هذه المناظرة تحظى بالأهمّية أيضاً في مقابل أساليب التعليم النّجفيّة، التي أدركت الدوائر الشيعيّة نفسها أنها أصبحت أساليب مهجورة على نحو يُنذر بالخطر. ويَظهر نبوغ الصدر في قدرته على الخروج بأفكار ثاقبة جديدة عن قضايا وتساؤلات في صميم التغييرات التي ترجّ مجتمعاً مضطرباً، وفي اثبات مقدرته الفكرية والثقافية كعالم شيعيّ.

وتوحي أوائل كتابات الصّدر بتفضيل واضح لمسائل قانونية، مرتبطة بمجالات مثل الاقتصاد، أو الفلسفة، أو الشرعيّة المؤسّساتيّة والتاريخيّة. واعتنى في الوقت ذاته بألاّ يظلّ على حافة الهرميّة. ولكنْ، كيف كانت تلك التراتبيّة منظّمة في هَيَجان الخمسينات ودوّامتها؟ وكيف كان العلماء في النّجف يتعلّمون الفقه، ويعلّمونه؟ وهل كان لمواقف الصّدر التجديدية والإصلاحيّة، أي الإجتهاد في المعنى الأوسع، تأثيرها على كلٍّ من عالَمَيْ القانون، التقليدي والمعاصر؟

الدراسات الفقهيّة في النّجف، أو كيف يصبح المرء مجتهداً

أثار التعليم في النجف فضولاً في العقود الثلاثة الماضية، نابعاً من عدد من اهتمامات؛ بينها، كما يرد في كتابات علماء الشّيعة، أقدميّة المدينة كمركز للعلوم الشيعيّة، واستمراريّة هذه البرازة(٤٩)، إضافة إلى أنّ جامعة النّجف، في العالم العربي، كانت في رأي الشيعة نظيرة جامعة الأزهر في القاهرة بالنسبة إلى السنّة.

لكن الأزهر، في المغايرة مع النجف، مركز معترف به للعلوم الدينية الإسلامية، معروف ومشهور على نطاق عالمي. وشعر الشّيعة العرب، بحقٍّ،

أن مدينتهم تستحقّ اعتباراً وإجلالاً لا يقلاّن عما تحظى به جامعة الأزهر، لأنها أُسِّست كحاضنة للعلم والمعرفة (كما تقول كتبهم التاريخية) عندما هاجر شيخ الطائفة أبو جعفر الطّوسي من بغداد للاستقرار في النّجف نحو عام ٤٤٨ هـ/ ١٠٥٦ م. في ذلك الحين، كان عمر مدينة القاهرة لا يتعدّى الخمسين عاماً[٥٠]، والأزهر ما زال في أوائل عهده[٥١]. لكنّ تاريخ الأزهر كُتب وأعيدت كتابته، وذاع صيت جامعته في كل أنحاء العالم؛ في حين أن الكتابات عن النّجف قليلة وشحيحة[٥٢].

وإلى هذا اليوم، لم يُنشر تاريخ دقيق ومحدّد لـ «جامعة النّجف»[٥٣]، علماً بأن ثمّة كتابات أكثر اقتضاباً وإيجازاً أمعنت النظَر، بطريقة أو بأخرى، في كون النّجف مركزاً للعلم والتعليم. ومن هذه المصادر المتفرّقة، يتمكّن الباحث من إعادة رسم الصورة التي كانت عليها مناهج الدراسة في النّجف خلال الأربعينات والستّينات من هذا القرن، ومجريات التدريس، وصلة النّجف بالجسم العلمائي[٥٤].

في أوائل الستّينات، كان عدد الطلاّب في الحوزات الدينية في النّجف نحو خمسة آلاف[٥٥]، والتعليم مجّانيّاً للجميع. وذكر محمّد جواد مُغْنيّة، وهو من «خرّيجي» النّجف البارزين، أن أحد أسباب تمكُّن تلميذ فقير مثله، من الذهاب إلى النّجف، هو أنه «يستطيع على أسوأ الحالات أن يحصل على الخبز الكافي وعلى غرفة صغيرة في المدرسة بالمجان، وعلى أستاذ عارف ناصح يخلص في تدريسه»[٥٦].

صحيح أن التعليم المجاني لا يقتصر على النّجف، لكنّ الفرادة تكمن في أن الأساتذة أنفسهم كانوا في النّجف بدون رواتب ومخصّصات؛ وحتى أنهم، في بعض الحالات، كانوا يعرضون المساعدة، من مصادر دخلهم الخاصّة، على الطلاّب الذين ليست عندهم موارد عائلية للدراسة. وتغيّر هذا الأمر ببطء، مع تزايد الدّراية بضرورة تأمين نظام تعليمي أكثر استقراراً وإنصافاً، لأن أكثر العلماء كانوا عاجزين عن مساعدة طلاّبهم، ومع بدء الدولة في منافسة الحوزات الشيعيّة على توفير التعليم العالي مجّاناً.

وبحلول عام ١٩٦٤، تركّزت هذه العلاقة إلى حدّ ما على يد محسن الحكيم، الذي نظّم هيكليّة أكاديميّة قائمة على أساس أكثر ثباتاً وديمومة. وتمثّل هذه الهيئة، وهي المرجعيّة الدينيّة العامّة، «المرجع الأعلى للشّيعة» (أي محسن الحكيم في ذلك الحين) «بتعيين رواتب شهرية لطلاّب العلوم على اختلاف طبقاتهم»[٥٧]. ولم يكن للحكومة العراقية، أو حكومات دول المنشأ

للطلاّب (الذين كانوا يفدون من زوايا العالم الأربع؛ من باكستان، والهند، وبعض الدول الإفريقية، والبحرين، وسوريا، ولبنان، وإيران)، أي اتّصال بحوزات النّجف، التي كانت تعوِّل وتتّكل فقط على المداخيل الفرديّة للعلماء(٥٨).

وعدم تدخُّل الحكّام في المسائل والشؤون التربويّة، والحكومة العراقية هي المعنيّة في هذه الحالة، ظاهرة قديمة العهد توفّر دليلاً إضافياً على الاستقلال النّسبيّ لعلماء الشّيعة عن الدولة. فمنذ القرن التاسع عشر على الأقلّ، عندما كان العثمانيّون يسيطرون على جنوب العراق، وعلماء الشّيعة يتمتّعون باستقلال ماليّ يحافظون عليه بعناية فائقة، لا لأنه يتيح لهم فقط مجال البتّ في شؤونهم التعليميّة والشعائرية كإحتفالاتهم بمناسبات غير رسمية مثل عاشوراء، وانما أيضاً لأنه يضمن اجتناب التجنيد العسكريّ. وقد اعُتبر هذا الوضعُ مناسباً للنجف والأستانة على السواء، لأن الهيمنة على تلك التخوم العراقية الجنوبية كانت صعبة، على مدى قرون أربعة، بالنسبة للعثمانيّين وللإمبراطورية الفارسية الشيعيّة القوية، التي سيطرت أحياناً على النّجف(٥٩).

ولكونهم مموّلين ذاتياً، كان بمقدور العلماء أيضاً أن يقرِّروا مناهجهم وكيفيّة تدريسهم، وفقاً لتقاليدهم ومعتقداتهم. ومن الصعب تحديد التاريخ الذي يعود إليه هذا الأسلوب العلمي (بالطريقة التي ظهر فيها خلال الخمسينات والستّينات). لكنّ التّهاون النّسبي في البنية التعليميّة ككلّ، لا بدَّ وأن يكون مردّه إلى الأزمنة التي لم تكن فيها الدرجات الجامعية معروفة، ولم تكتسب فيها كلمة «شهادة» (ديبلوما) دلالتها التربوية والعلمية.

ورغم أنَّ الحوزات النّجفيّة ما زالت غير واضحة المعالم، من حيث الشهادات الجامعية والمستويات التعليميّة، فإنّ ثمّة هرميّة بدأت تتبلور قبيل منتصف القرن العشرين. وفي الواقع، فإنّ أول بيّنة مفصّلة عن المنهج الدراسي، كُتبت في الأربعينات(٦٠)، لا تذكر أولى المراحل الدراسية التي تحدث عنها محمّد بحر العلوم في كتابه الصادر عام ١٩٦٤(٦١). ويشير فقدان هيكليّة مرسّخة ومحدَّدة لإحكام إلى سبب اكتساب الحلقات الدراسية في النّجف سمعتها كـ «جامعة حرّة»(٦٢). ومع الأهمّية التي حظيت بها النّجف في الأعوام اللاحقة، تربوياً وسياسياً، أتاح هذا الغموض مجالاً للكثير من الانتهاكات وسوء الممارسات، وبخاصّة عندما أصبح بإمكان بعض الطلاّب الشبّان، الذاهبين إلى النّجف من أماكن بعيدة في العالم الشّيعيّ، الاعتماد

على مجرّد إقامتهم في المدينة أساساً لنيل مراكز اجتماعيّة مرموقة في بلادهم الأصليّة. ومن الناحية القانونيّة، كما سيرد لاحقاً، كان هذا الغموض المحيط بالتراتبيّة مصدراً للعديد من الشكوك في هيكلية الأحزاب السياسيّة والمؤسّسات العامّة، التي ظهرت على نحو بارز في أعقاب الثورة الإيرانيّة.

وقبل التحوّل إلى التغيير النّوعي الذي شهده النّظام الهرميّ والتعليميّ الشّيعيّ، مع وصول العلماء إلى سلطة الدولة في إيران، لا بدّ من من تقييم الهرميّة الشّيعيّة على ضوء أطوار الدراسة والمنهج التعليميّ على السواء.

الحلقات الدراسية

يتطلّب إكمال المنهج الدراسي، للشيعيّ الراغب في أن يصبح مجتهداً، ثلاث مراحل، أو حلقات[٦٣]، لا تنتهي بأيّ امتحانات؛ وليس لإنهائها أيّ وقت معيّن أو محدّد. وهدف التلميذ واضح، إذ عليه أن يكتسب من العلم والمعرفة قدراً كافياً ليصير مجتهداً، وهو لقب يرتقي إليه فقط ألمع الطلاّب[٦٤].

ومعدّل ما تستلزمه الحلقتان الأُوليان مجتمعتين، هو عشر سنوات على الأقل من الدراسة[٦٥]. ويلتحق التلميذ بالحوزات في سنّ مبكرة، تتراوح عموماً بين الرابعة عشرة والعشرين.

تُسمّى أولى الحلقات الثلاث، والتي لم تُذكر في التقرير الأقدم عهداً عن الحوزات، والتي تظهر في نصٍّ بحر العلوم[٦٦]، المقدِّمات. ويتعلّم التلميذ في هذه الحلقة قواعد الصّرف والنّحو، وبناء الجُمَل وإعرابها، والبلاغة، والمنطق. وتتّسم الكتب المستعملة في هذه الحلقة بالصعوبة، ولا ينجح التلميذ عادة على استيعابها كلّياً قبل الانتقال إلى الحلقة الثانية.

في قواعد اللغة، يشتمل المنهج على كتابَيْ إبن هشام (توفيّ عام ٧٦١ هـ/ ١٣٦٠م)، «قَطْر النّدى» و«الأجرُوميّة»، وشروحات «ألْفيّة» إبن مالك (توفيّ عام ٦٧٢ هـ/ ١٢٧٣ م) من نحويّين آخرين مثل إبن هاشم وإبن النّاظم (توفيّ عام ٦٨٦ هـ/ ١٢٨٧م). كما يُستعمل «مغني اللبيب»، لابن هشام أيضاً، في المرحلة الأخيرة من الحلقة الأولى. أمّا الكتب المستعملة عادةً في علم البلاغة، فهي «المطوّل» و«المختصر» للتفتزاني (توفيّ عام ٧٩١ هـ/ ١٣٨٨م)، و«جواهر البلاغة» للهاشمي (القرن الرابع عشر للميلاد). ويتلقّى الطلاّب الناطقون بغير العربية دروس اللغة في كتب خاصّة. فالإيرانيون، مثلاً، يدرسون

«جامع المقدّمات»، ثم يتضلّعون من العربية في كتب السُّيوطي والرّضي. وفي المنطق، يتعلّم الطلاّب كتاب «الحاشية» للنّجفي (توفيّ عام ٩٨١ هـ/ ١٥٧٤ م)، و«الشّمسيّة» لقطب الدّين الرّازي، والكتاب العصري في المنطق لمحمّد رضا المظفَّر (توفي عام ١٩٦٤). ويتعلّمون أصول افقه في كتاب «المعالم» لحسن ابن الشهيد الثاني (توفيّ عام ٩٦٦ هـ/ ١٥٥٩م)، وفي الجزئين الأوَّلين من كتاب «الأصول» للمظفَّر، بالإضافة إلى «أصول الاستنباط» للحيدري. وفي أوائل الستينات درج الكتابُ الجديد - والأسهل منالاً - في «المعالم الجديدة»، لمحمّد باقر الصدر[٦٧]. وفي الفقه، يُعلَّم كتابا العلاّمة الحلّي، (توفيّ عام ٧٢٦ هـ/ ١٣٢٥م) «التبصرة» و«مختصَر النّافع»؛ وكتاب «شرائع الإسلام» للمحقِّق الحلِّي (توفيّ عام ٦٧٦ هـ/ ١٢٧٧م)، إلى جانب كتابين أحدث عهداً: «العروة الوثقى» لمحمّد كاظم الطباطبائي (توفيّ ١٣٣٧ هـ/ ١٩١٩م)، و«منهاج الصالحين» لمحسن الحكيم (توفيّ عام ١٩٧٠).

وبإمكان الطلاّب الأكثر مقدرة، في مرحلة المقدّمات، أن يجرّبوا مهاراتهم في بعض الموضوعات الرئيسية الأخرى، مثل علمَيْ الكلام والأدب؛ كما تُعطى دروس في الرّياضيّات على الطراز القديم لمن هم راغبون في ذلك. وفي هذه المرحلة، يحضر التّلاميذ إلى مَن يختارونه أستاذاً لهم، ويقرأ كلّ منهم (من حيث المبدأ) الكتب التي يفضّلها، ويمضي مع أستاذه كل يوم ما بين نصف ساعة وساعة؛ علماً بأن كل الصفوف تُجرى على أساس شخصي إرشاديّ. وبحسب ما يقوله بحر العلوم، فإن التّلميذ يقضي ما معدّله ثلاث سنوات الى خمس في طور المقدِّمات[٦٨].

الحلقة الثانية هي السُّطوح، وفيها يدرس الطالب مادّة الفقه الإستدلالي، إضافة إلى أصول الفقه. وعلى العموم، تُعدُّ الدروس في سلسلة تُجرى أيضاً على أساس الإرشاد الشخصيّ، مع أن هذه الدروس الخاصّة تُعطى لمجموعات من سبعة طلاب إلى عشرة، ونادراً أكثر من عشرين. وكما يقول محمّد تقي الفقيه[٦٩]، فإن الجلسات تستغرق ما بين نصف ساعة وساعة. ويُشجَّع الطلاّب الذين يتكرّر تغيّبهم، أو يبدون عاجزين عن اللحاق بالصفّ، على الإنسحاب، أو على العودة إلى دروس أقلّ صعوبة.

تتطلّب حلقة السطوح ثلاثة أعوام الى ستة، وأحياناً أكثر من ذلك، ويُعتبر التلميذ في نهايتها «مراهقاً». ويشير هذا اللقب إلى اقتراب الطالب من النّضج والرّشد المطلوبين للإجتهاد.

وفي هذه الحلقة أيضاً، يختار التلميذ أساتذته وكتبه، كما يشاء؛ ويطّلع

بتعمّق على علم الكلام، والفلسفة، وتفسير القرآن، والحديث، إضافة إلى الشّريعة والأصول.

وأكثر الكتب استعمالاً لدراسة الفقه في هذه المرحلة، هي: «شرح اللُّمعة الدّمشقيّة» للشهيد الثاني، و«المكاسب» للأنصاري (توفيّ عام ١٣٢٩ هـ/ ١٩١١م)، وكذلك كتاب الشهيد الثاني، «مسالك الإفهام».

وفي الأصول، يقرأ الطالب كتب «القوانين» للقُمِّي (توفيّ عام ١٢٣١ هـ/ ١٨١٦م)، و«الكفاية» لمحمّد كاظم الخُراساني (توفيّ عام ١٣٢٨ هـ/ ١٩١٠م)، و«الرسائل» للأنصاري، والجزء الثالث من «الأصول» للمظفَّر، وأدخل مؤخّراً كتاب محمّد تقي الحكيم، «الأصول العامّة للفقه المقارن»[٧٠]، كأحدَ مراجع الدّراسة في النّجف، كما استُعمل في بغداد.

الحلقة الثالثة والنهائية هي «بحث الخارج»، وهي مرحلة التخرّج، ونظام الدراسة فيها مختلف كلّياً عما هو عليه في المرحلتين الأُوليَيْن. فعوَض الدروس الخصوصية الإرشادية، يختار الطالب الإستماع إلى المحاضرات العلنية الهامّة لأبرز المجتهدين النّجفيّين، الذين يديرون مناقشاتهم كمحاضرات أو حلقات دراسيّة، تُنظَّم في دورات على مدى أشهر أو سنوات.

ومن الممكن، تبعاً لشهرة الأستاذ ومكانته الرفيعة، أنْ تكون الصفوف مكتظّة، لا بالمراهقين وحدهم، وإنما أيضاً بمجتهدين آخرين.

وفي حين أن المناقشات في الصفّ طليقة غير مقيّدة، تكون المحاضرات على العموم معقّدة وصعبة التحليل، وتتحوّل أحياناً إلى كتب يُعدّها التلاميذ وتُنشر بعد التنقيح.

ويتبيّن من الوصف المفصّل نسبياً، الذي أعطاه محمد تقي الفقيه لدراسات بحث الخارج، أنها مؤلّفة على العموم من محاضرات تُمعن النظر والتأمّل في موضوع ما لأيّام عدّة. ويتعيّن على المحاضر بذل غاية الجهد والعناية في الإعداد لصفّه. ويُتوقَّع منه، رغم أنه لا يقرأ من نصّ مكتوب سلفاً، أنْ يكون مدركاً كلّ الإدراك للكتب والنصوص المتعلّقة بموضوع البحث، ومستعداً لمناقشة كل ما يطرحه عليه طلاّبه من أسئلة عويصة ومعقّدة، «فيكثر فيها الخصام، والنقض والإبرام»[٧١]:

> ويمتاز الأستاذ عن المؤلّفين حين إلقاء الدرس في أنه ربما لا يستحسن ترتيبهم من حيث الدخول في الموضوع والخروج منه، والتعرّض لبعض المقدّمات أو إهمالها وربما يخطؤهم في نقل أو في فهم، وربما يوافقهم في النتيجة، وربما يخالفهم فيها، ثم إذا وافقهم فيها فقد يوافقهم في البراهين التي أقاموها عليها وقد يخالفهم،

فيتفطّن لما غفلوا عنه أو يفسد ما اعتمدوه كلاً أو بعضاً.
وإذا بلغت المقدرة في المدرّس إلى هذا الحدّ، كان مجتهداً. وإذا نبغ في هذه النواحي نبوغاً يتفوّق فيه على أقرانه كان أعظم(٧٢).

ولذلك، كما يوضح محمّد تقي الفقيه، فليس كافياً أن يعرف الأستاذ أعمال الفقهاء في موضوع معيّن معرفةً جيدة، لأن معظم الطلاّب الذين يحضرون المحاضرات يحضّرون لها بإمعان. ولا يُعتبر مجتهداً مَن ليس بإمكانه سوى استخراج البراهين والحجج؛ وأمثال هؤلاء يُعْرَفون بالمحصِّلين، القادرين فقط تدريس هذه الأعمال الفقهية سطحياً (من «سطوح»). أمّا المطلوب من المجتهد، في المغايرة، فهو الردّ على محاجّة نظريّة بمحاجّة نظريّة، وعليه أن يكون ذا قدرة على «المتابعة حتى النهاية على وجه يستطيع إرجاع كل دليل ظنّي إلى قطعي مهما طالت السلسلة»(٧٣).

ويذكر محمّد بحر العلوم ثلاثة مستويات لبحث الخارج، يكون من المألوف في أوّلها، المشكّل من طلاب أنهوا لتوّهم دراسة السطوح، بحث فصول في رسالة فقهية على نحو عامّ، بدون الإصرار على السِّياق المنطقي التّابُعيّ للنصّ؛ وإضافة بعض التعليقات الصادرة عن علماء آخرين. وهكذا يثقّف الأستاذ طلاّبه من خلال المنطق المتّبع في كتاب معيّن، ويعرِّفهم في الوقت ذاته بأسلوبه ومنهجه.

في المرحلة الثانية من بحث الخارج، يكون الشرح والتفسير أكثر توسُّعاً وإسهاباً. فعلى سبيل المثال، تحلّ محلّ الجزء الثاني من «كفاية» الخراساني تحليلات مطوّلة تُلحَق بها، وتكمِّلها، «رسائل» مرتضى الأنصاري، وتعليقات محمّد حسين النائيني (توفيّ عام ١٩٣٦). وهكذا، تُعرض النصوص وتُناقَش، ويحدِّد الأستاذ خياراته وفقاً لأكثر التفسيرات إقناعاً وتألّقاً.

المرحلة الثالثة والأكثر تقدّماً في منهج الدراسة، هي التي أعطت للنجف «الشهرة الواسعة»، وأفسحت في المجال أمام التقدّم والتجديد في الاجتهاد، بما يمكن استنتاجه من مقارنة بسيطة بين النصوص الحالية وكتابات القرن الرابع أو الخامس للهجرة، كما يلحظه محمّد بحر العلوم(٧٤).

وللأستاذ في هذه المرحلة الثالثة حريّة مطلقة في اعداد المقرَّر التعليميّ لطلاّبه، واختيار ما يؤثر من الحجج والبراهين، والخروج في نهاية الأمر «إلى رأي جديد، ومطلب ناضج قد يختلف مع كثير من آراء متقدّميه»(٧٥).

«الشَّهادة»

ترتبط مسألة شهادة النَّجف على نحو وثيق بطبيعة التعليم، الذي يزوِّد به الطلاّب في الحوزات الشيعيّة[٧٦].

لا يوجد في النّجف امتحان رسميّ يجلس فيه الطالب، كما في العالم الغربي، للردّ على أسئلة وكتابة أبحاث. فعملية تقيِيم كفاءة التلميذ ومؤهّلاته تجري خلال فترة طويلة توازي مدّة التدرّب والتدرّج. ويقال إن هذا النظام «ينتهي بمعرفة درجات الطالب بدون أي خفاء، فإن الامتحان فيها لا يتخلّله شيء، من الغشّ ولا الرشوة، ولا الواسطة، ولا مراعاة في قرابة، ولا محاباة لصديق. ولا تستطيع السلطة أن تشفع للطالب، لأنه عندما يتشفّع بها يسقط من جهة أخرى سقوطاً محتّماً»[٧٧].

ويستند تقدير كفاءة الطالب إلى عناصر ثلاثة، وهي في الواقع مسيرة اكتشاف مواهبه وإمكاناته: «أولها حرية الفكر مع الأستاذ والرفقاء... وثانيها، المباحثة مع الأقران»، واسمها تقنياً «بحث مقابلة». وهذه المواجهة، أو المقابلة، هي الإستعاضة عن الأستاذ بالتّلاميذ، الذين يواجهون زملاءهم بموضوع معيّن ثم يبحثونه ويناقشونه معاً. وتسمح مثل هذه المناقشات بتهذيب المجادلة وصقلها، وبإظهار العلم والمعرفة. ويُطلَق على هذا الوجه الثالث للتقييم إسم «المذاكرة»؛ وهي التي تجري علانية، عندما يحرِّض تلميذ زميلاً له على مناقشة موضوع ما. ومن خلال هذه المذاكرة، يتناقش الطلاّب على الملأ مع زملاء لهم من حوزات أخرى، وتكتشف الحلقات المختلفة بعضها بعضاً. ويجري تبادل الآراء والأفكار هذه على مدى فترة طويلة من الزمن، فيحدث استخلاص طبيعي من بين الطلبة، الذي يتوصّلون إلى معرفة مواطن القوة والضّعف عند زملائهم.

وبهذه الطريقة أيضاً، بخلاف أسلوب الامتحان، يصبح من الممكن استعمال موازين متنوّعة للتقييم والتقدير.

وبالنسبة إلى الطلاّب القلائل الذين يبقون في النَّجف بعد «التخرّج»، تضمن لهم ألفتهم مع مجموعات العلماء والتلاميذ أن يُعرَفوا على نحو أفضل، يكاد يكون صميمياً وحميماً. لكن المغادرين يحتاجون إلى نوع من الاعتراف والتقدير له صفة رسمية أكبر، هو الشهادة (الجامعية).

أما الذين يغادرون نهائياً [بخلاف الذين يغادرون النجف إلى رجعة]، فإنهم يأخذون شهادات من أساتذتهم ومن الرئيس الديني (المرجع الأعلى) وتلك

الشهادات تتضمّن في اصطلاحاتها مقدار درجات حامليها، وهذه المصطلحات يعرفها الخاصّة، وهم بدورهم يعطون عن حامليها صورة إلى السواد...[٧٨].

ويبيّن منح الشهادة طريقة عمل التدرّج في العالَم الشيعيّ المثقّف. ففي هذا السلّم، وحدها النخبة قادرة على إدراك أهمية هذا الخرّيج النَّجفي أو ذاك. لكنَّ الشهادة ليست نهاية المطاف بالنسبة إلى الطالب، إذ يتحتّم على الذي يغادر النَّجف ومعه شهادته أنْ يُمتحَن على أيدي العلماء في وطنه الأمّ، أو في أي مكان آخر يختار الإقامة فيه، بمجرّد وصوله؛ ليتأكّدوا من أنّ محتوى رسالة التخرّج مطابق لقدرة العالم الشابّ وحذاقته على حقيقتهما.

ومن الممكن أن تكون عملية تسليم الشهادة - أو بالأحرى كتاب التخرّج - مطوّلة ومسهبة، قد تستغرق بضعة أسابيع أو أشهر من التفكير والتأمُّل. وأيّ تلميذ لا يُنجز العمل المطلوب منه، يُبلَّغ في نهاية الأمر باستحالة حصوله على موافقة أستاذه. وفي حالة الطلاّب غير المعروفين من جانب الأساتذة البارزين، الذين يسعى التلاميذ إلى الحصول على توصياتهم، «تبقى [الورقة] أيّاماً عند من يطلب منه توقيعها»[٧٩]. فالشّهادة لا توضع مسوّدتها، ويعاد وضعها، ومن ثمّ تُسلَّم في صيغتها النهائية إلى العالم المأمول، إلاّ بعد التفحُّص والتحقُّق في صفوف مجامع مختارة من الطبقات العليا للهرميّة الشيعيّة.

إنّ الفروق المتناهية الدقّة في أنواع الشهادات، التي تُمنح للطلاّب عند مغادرتهم النَّجف، هي فروق لا تحصى؛ بما أنّ الشهادة، في الواقع، ليست أكثر من كتاب توصية يحمل ختم المرجع العالي. ولربّما يود هذا العالم أو ذاك، أيضاً، تشجيع أحد التلاميذ على متابعة دراساته. «وإذا كان المستجيز ممّن يرجى تقدّمه علميّاً، وكان لياقته دون ما يظنّه في نفسه، نصحوه بالتأخّر في النجف ريثما تكتمل قواه العلمية»[٨٠].

ويغادر بعض الطلاّب مدينة النَّجف لمدد محدودة، وغالباً بسبب الحاجة إلى إعانة عائلاتهم ماديّاً. ومن الممكن أنْ يزوَّدوا في مثل هذه الحالة برسالة ذات طابع خاصّ «موجّهة إلى المؤمنين أو لبعض أوليائهم تأمرهم باستماع مواعظهم، وإرشاداتهم»[٨١].

ويُعرف هذا الإذن باسم «ورقة خبز، يعني أن صاحبها إنما يحملها ليستعين بها ماديّاً، فإن المؤمنين اعتادوا أن يخصّوا بمبراتهم من عمل مثل هذه الورقة»[٨٢].

وهكذا، فإن ثمّة عدداً من الألقاب التي تُنعم بها النَّجف على طلاّبها. ولا يجد محمد تقي الفقيه في هذه المرونة البعيدة الحدّ أيّ مدعاة إلى الدّهشة

أو الاستغراب، لأن «النّجف تصدّر للمجتمع بنسبة الحاجة»[٨٣].

ويضيف العالم اللبناني أنّ ما من حاجة في هذا المجال إلى المجاهرة بالتبحّر في العلم والمعرفة، لمجرّد ممارسة الشعائر أو تطبيق أحكام شرعية بسيطة، مثل الإشراف على زواج أو طلاق. وقد يصل التخصّص إلى درجة إلحاق الضرر؛ إذ ما الغرض من شرح وجود الله أو شرعيّة قيادة الإمام عليّ، للإنسان العاديّ العامّي، بمصطلحات فقهية ومنطقية جهيدة، عندما تنجح كلمات عَرَضيّة غير معقَّدة من إقناعه على نحو أفضل[٨٤]؟ المتحدِّث المعسول اللّسان وغير المتكلِّف غالباً ما يكون أكثر وقعاً وأعمق تأثيراً من مجتهد غارق في النظريّات، في حين أن مهمة النَّجف رعاية جميع الاحتياجات الإجتماعية وتلبيتها.

والتدريس في النَّجف، وتخريجها طبقات مختلفة من رجال الدين، يحملان بحثنا إلى المستويين الآخرين للنفوذ النَّجفي على النّظرية الدّستوريّة المعاصرة. فكيفيّة صيرورة طالب العلم مجتهداً يجب أن تُتمَّم بمعرفة موقع المجتهدين من المجتمع المدني، وبالنتيجة الأخرى المتأتّية عنه، وهي المسألة الحسّاسة للتفوّق البارز لبعض المجتهدين على غيرهم.

بنيةُ المجتمع المدنيّ

من الناحية النظرية، ثمّة فئتان من الأشخاص معترَف بهما في الفقه الشيعيّ المعاصر: المجتهدون والمقلِّدون. ويتوجّب على المجتهد «أنْ يتمكّن من الاستنباط في جميع أبواب الفقه»[٨٥]، أو على الأقلّ في واحد منها. والمقلِّد هو العامِّيّ، المفتقر إلى مثل هذه المعرفة والقدرة؛ والملزَم نتيجةَ ذلك باتّباع ما يرسمه المجتهد أو يقضي به. والملاحَظ أنّ هذه القاعدة لا تسمح بأيّ استثناء

> عمل العامّي من غير تقليد ولا احتياط باطل، إلا إذا تحقّق معه أمران: ١) موافقة عمله لفتوى المجتهد الذي يلزمه الرجوع إليه، ٢) تحقّق قصد القربة منه إذا كان العمل عبادة. والأحواط - مع ذلك كلّه - أن يكون عمله موافقاً لفتوى المجتهد الذي كانت وظيفته الرجوع إليه حين عمله[٨٦].

بناء على هذا الوصف، الصادر عن آية الله أبي القاسم الخُوئي، للمجتمع المدنيّ الشيعيّ، يصلح تكوين حكم أوسع عن عملية التخرّج في النَّجف ومنهج الحوزات العلمية. فعندما يصير العالم المبتدئ مجتهداً، ويختار مغادرة النَّجف إلى إيران، أو الهند، أو أفغانستانَ أو لبنان، يحمل معه تزكيةً قد يكون لها

تأثيرها ونفوذها لحصوله على منصب قاضي شرع، أو على مركز في القيادة الروحية، في المنطقة التي يقصدها. أمّا البقاء في النَّجف، شأنه شأن بقاء السنّي في الأزهر، فمعناه بداهةً إكتساب المزيد من الهيبة والرفعة والاعتبار. ويشكّل محتوى رسالة التوصية شهادة إضافية بقدرات محدّدة ومعيّنة للمتخرِّج؛ كما أنّ صيت العالم المتعلِّم والمتدرِّب في النَّجف، المعزَّز منذ ما قبل التخرّج من خلال شبكة العلماء الشّيعة، وزيارات مواطنيه ومعاصريه إلى مزارات النَّجف، والإتّصالات المتناهية بين المجتمع المدنيّ وتراتبيّة العلماء، كلّ ذلك يؤمِّن له مركزاً يفرض الإحترام في المجتمع. وهذا المنصب هو أيضاً المعوَّل عليه لتباقيه الماليّ، في المدينة أو القرية التي يختارها مكاناً لإقامته.

فالجانب الآخر للشّبكة التي خلقتها الهيكليّة القانونيّة، هي الضريبة الطّوعيّة. ويكّون «سهم الإمام»، وهو الضريبة المجبيّة للعالم من حيث كونه ممثِّلاً للإمام المحتجب، أحد مصدَريْ الدخل الحيويّين للعلماء. المصدر الثاني هو «الخُمْس»، الذَي يُدفع إلى معظم المجتهدين بوصفهم سادة، أي متحدِّرين من العترة النبوية عبر إبنة الرسول، فاطمة الزّهراء، والإمام الأول، عليّ بن أبي طالب[٨٧]. ومن الطبيعي أن تتراوح الضريبة المدفوعة وفقاً لنسبة الثروة في المجتمع الذي تُجمع فيه، ولشهرة العالم الذي تُجبى لأجْله. وليس ممكناً فرضُ مثل هذه الضرائب بواسطة إجراءاتَ قسْريّة، لأن الهيكليّة الشيعيّة في هذا الشأن مستقلّة تماماً عن نظام الدّولة[٨٨]. وتعتمد المساهمات الماليّة في حجمها وسرعة توفّرها، على الإلتزام الديني لأتباع العالِم، مع وجود منافسة بين العلماء على الدعم المالي.

ومن الواضح أنّ ترافُد الضرائب الدينية ليس منسّقاً أو منظّماً، ويعود هذا الأمر في المقام الأول إلى استحالة فرض الضرائب بدون سلطة الدولة. وهو عائد أيضاً إلى ذاك المزيج من الصِّفة الدولية لنظام المجتمع المدنيّ الشيعيّ، والحريّة المطلقة للمقلِّد في اختيار مجتهده.

الأمميّة الشّيعيّة

يشكّل الإستشراف الدولي لبَّ شبكة النَّجف، كما يوحي بذلك وصف الحوزات العلمية. وتُستمدّ أيضاً هذه النّزعة إلى تخطّي الحدود القوميّة من التأثّر المتبادل والتفاعل المتواصل بين العلماء من الأجزاء المختلفة في العالَم الشيعيّ بعد التخرّج في النَّجف؛ وتتعزّز عموماً على مستوى الأهلين نتيجة

الزّيارات والحُجوج، إضافة إلى إحساس بالهيبة يكتنف جلالة الدّفن في النَّجف، «وادي السَّلام». وفي هذا المقام، تمثِّل النَّجف فريضة الحج الأكثر أهمية وبروزاً في العالم الشيعي. وفي مدينتي قم ومشهد، يتدفّق الزوّار على العتبات المقدّسة، وتوحي بنية الحجوج بازدحام ذي كثافة متنوّعة. وتؤثِّر الأسباب السياسيّة والمعرفيّة على النِّسَب المختلفة لتدفُّق الزائرين. والمَثَل الأحدث والأكثر دراماتيكيّةً، بالتأكيد، هو منع الإيرانيين من زيارة النَّجف بعد نشوب الحرب مع إيران. لكنّ سيل الزوّار، حتّى في الأزمنة الأقلّ توتُّراً، يكون عرضة لهذه الاضطرابات أو تلك في شؤون الشرق الأوسط.

على المستوى العلميّ والمعرفيّ، يوحي تاريخ النَّجف والمراكز الشيعيّة الأساسيّة فيها بأنّ لسمعة مركز تثقيفيّ معيّن تأثيراً بارزاً على المدّ والجَزْر في حركة الزوّار. فعند منقلب القرن، كانت كربلاء والكاظميّة أكثر أهميّة في العراق من النَّجف. وفي الثلاثينات، أدّى تأسيس قم كمركز للتعلُّم، تحت إشراف آية الله الحائري، إلى إبعاد النَّجف موقّتاً عن الأضواء. لكنّ حاضرة النَّجف نجحت، بين منتصف الأربعينات والسّبعينات، في استعادة أهمّيتها في العالم الشيعيّ كأكثر مراكز العلم حظوة بالاحترام[٨٩].

إنّ المعرفة الفقهية الواسعة، والتّقوى، متلافّتان على نحو مميَّز في المجتمع المدنيّ الشّيعيّ. فالحجّ إلى النَّجف أو قم يعتمد كثيراً على أهمية العلماء في هذه المدينة أو تلك، وهو أمر يختلف جداً عمّا يحدث في العالَم السنّي، حيث الحجّ إلى مكة ليس مرتبطاً على الإطلاق بما اذا كانت المدينة ذات صيت ذائع كمركز للتعليم الإسلاميّ أم لا. وبالطّبع، فكما حجر الكعبة في مكّة كذلك الصحن الشريف في النَّجف، حيث يُعتقد بأن الإمام الأول راقد. ولكنْ، بالمقارنة مع المزارات الدينيّة السنّية، ثمّة بُعد إضافيّ للعلاقة بين علماء النَّجف وزوّار المدينة. وتعود هذه السِّمة التكميلية إلى بنية المجتمع المدنيّ الشيعيّ، وإلى التفرّع الثّنائيّ إلى مجتهد ومقلِّد.

يتمتّع الشيعيّ العاميّ بحُريّة تامّة في انتقاء المقلَّد؛ لكنه ملزَم، من الناحية النظريّة، باختيار مجتهد حيّ. ويَبرز هذا المعْلم في الأصوليّة، كما أشرنا إليه، كأهمِّ علامة مميِّزة في المذهب الأصولي بالمغايرة مع الأخباريّين. ويفسِّر هذا الأمر أهمّية الحجّ إلى النَّجف: فالحاجّ لا يؤدّي فقط واجبات الاحترام والإجلال لذكرى الأئمّة، بل يوجّه أيضاً تحية إكرام إلى العلماء الأحياء، حاملي شعلة الإماميّة.

وإذا كان المذهب الأصولي يفرض التقليد، فإنه لا يتدخّل في اختيار الفقيه

الذي سوف يُتبَع ويقلَّد. وبنتيجة ذلك، لا تقتصر الكيفيّة التي يصير فيها العالِم ذا أهمية على تفوّقه في معرفة الفقه، كما يُعترف له بهذه التقدّميّة في تدريباته التربويّة. فمن المهمّ أيضاً أنْ يكون المجتهد على صلة وارتباط بجماهير العامّة، وأنْ يعترف هؤلاء بقيادته الرّوحيّة. وبما أن المقلِّدين أحرار في اختيار المجتهد الذي يفضّلونه، تتعاظم أهميّة هذا المجتهد بالتّناسب مع ازدياد عدد مقلِّديه. وليست هذه الأهميّة علميّة ومعرفيّة فقط، إذ يحظى المجتهد أيضاً بمكافآت ماليّة من مقلِّديه كمتلقٍّ لسهم الإمام.

وتشكِّل نزعة الترافُد الدَّولي عنصراً حاسماً في هذا الشأن، لأنّ بإمكان المقلِّد اختيار مجتهد من خارج نطاقه الجغرافي المحدود، والوصول في تقليده إلى علماء بعيدين جداً عنه ولا يعرفهم إلاّ من خلال سمعتهم وذيوع صيتهم. ولذا، غالباً ما يجهر شيعيّ في لبنان، مثلاً، بتقليده مجتهداً عراقياً. ومعنى ذلك أنّ الجنسيّة محايدةٌ في هذه المسألة، وأنّ المجتمع المدنيّ الشيعيّ يتعالى عن حدود الدول. ويقال إن المجتهد الذي ظلّ في المرتبة الأولى من حيث عدد المقلِّدين، لحين وفاته في آب ١٩٩٢، هو أبو القاسم الخوئي. ويتّضح الآن سبب المنازعة حول هذه الأهمية، وعدد المقلِّدين. فالنّظام المتّبع شفويّ في أساسه، ولا توجد سجلاّت للتقليد. لكنّ السِّجلّ المركزي، إنْ وُجد أصلاً، لن يكون ذا معنىً أو أهميةً، طالما أنّ للعامّة من الشّيعة وسائل وطُرق لـ «ممارسة» تقليدهم خاصّةً بكلّ شخص منهم. وتتراوح السلسلة الكاملة للتقليد، طالما أنّ لا إكراه على أيّ مستوىً في هذا النّظام، ما بين اللااكتراث المطلق وبين الالتزام الماليّ والدينيّ الحماسيّ. والشّرط الوحيد، الذي يشكِّل السِّمة المميِّزة للأصوليّة، هو وجوب تقليد مجتهد حيّ. وتضمن هذه الميزة تناسُل النّسق المتَّفَق عليه، وتجديده عبر الأجيال.

«السُّمعة» والإهتمامات الجديدة

يكوِّن بُعد الدّعوة إلى الترافد الأمميّ في المجتمع المدنيّ الشّيعي إحدى الصِّفتين المميِّزتين للنّهج المطبَّق، بينما يكمن الآخر في الهيكليّة الهرميّة للطلاّب الذين «تخرّجوا» في الحوزات الفقهيّة، أي المجتهدين. وتراتبيّة المجتهدين التي صار خرّيج النَّجف الآن جزءاً منها، هي الهيئة المحوريّة بالنّسبة إليه. فهذه الهرميّة، في عالَم التشيُّع المعاصر، هي مفتاح أحداث سياسيّة هامّة والدّليل عليها. أمّا التعليم، فهو ليس سوى جزء من سياق أوسع بكثير، من المعرفة التّجريديّة؛ فالهرميّة الشيعيّة تحظى بأهمّية كبرى في المجتمعات ذات

النّسبة البارزة من الشّيعة، لاعتبارها ثقلاً وترياقاً اجتماعيّاً على السّواء، كما أنها منظّمة بؤريّة للحركات الشّعبيّة التي رجّت العالَم الإسلاميّ رجّاً في السنوات الأخيرة(٩٠).

إنّ الكلمة الأساسيّة لفهم النَّجف، كما ذُكر سابقاً، هي السُّمعة. ففي غياب نظام صارم للامتحانات، وشهادة «امتياز» للمتفوّقين، تكون سمعة التّلميذ في الجدارة الفقهية وسيلته الناجعة للانتقال من مرحلة إلى أخرى. كما أنّ سمعته، التي يعترف بها أقرانه أو مجتهدون آخرون، هي التي تقرّر في نهاية الأمر حقّه في الإنضمام إلى نخبة المرجعيّة.

ولا تتوقّف أهميّة السُّمعة مع التخرّج، بل تتواتر مركزيّتها منذ الأيّام الأولى للتدرُّج، مروراً بكل المراحل في مسيرة تلقّي العلم مستمرة حتى درجات الاجتهاد المختلفة على المعراج نحو الإجتهاد المطلق.

وسواء قرّر العالم المتخرّج البقاءَ في النَّجف أم مغادرتها إلى مدينة أخرى في العالم الشّيعيّ (تقليديّاً في الشّرق، بما في ذلك باكستان والهند؛ ولكنْ أيضاً، منذ أواخر الستّينات، في أماكن مثل ألمانيا، وبريطانيا، والولايات المتّحدة)، فإنه يبقى جزءاً من البنية التربويّة ومن المجتمع المدنّي الشيعيّ ككلّ.

ومن جهة النظر التعليمية، بمقدور هذا العالم أنْ يبدأ في ممارسة التعليم على مستويات مختلفة، إعتماداً على التّلاميذ الذين يقصدونه، بما فيه أهمّية المكان الذي يعلّم فيه. ولذا، فإن للعالم في النَّجف وفي قم أهميّة تفوق ما لزميله في جبل عامل (لبنان) أو في باكستان. كذلك تؤثّر المنافسة بين المدارس والحوزات المختلفة على الأهمية التربويّة للمجتهد وإشراقه. وإذا أخذنا في الاعتبار تلك المرونة المرسَّخة في صلب نظام «التّسجيل»، الذي يسمح لأيّ شيعيّ بإيجاد أستاذ وسبل معيشة في مدن جامعيّة مثل النَّجف وقم، فإن المجتهدين، كأساتذة، يعملون مثل نظرائهم في الجامعات الغربية إلى حدّ ما فقط.

الاختلاف عن الأساتذة الغربيّين متميِّز وحريٌّ بالإلتفات؛ ويصحّ هذا القول في المجال التربويّ، وفي المجتمع المدنيّ عموماً، بالإضافة إلى البعد الماليّ لنفوذ المجتهدين وتأثيرهم. فالمجتهدون، كما سبق ذكره، لا يعوِّلون ماديّاً على دعم الدولة؛ ومداخيلهم تتفاوت إلى حدّ كبير بحسب سمعتهم، ودرجة إظهارهم التديّن في المجتمع على العموم، وبالطّبْع وفقاً لثروة مقلِّديهم ومدى إلتزامهم. وبما أنّ من غير الممكن إكراه المقلّدين على تقديم الدّعم الماليّ، أو الحدّ من قيمته، فإن سمعة هذا المجتهد أو ذاك هي التي تشكّل، بعد التّمحيص النهائي، المعيار الأساسيّ لتقليده.

التّحديات لمنهج الدراسة الفقهية

تبدو شخصية محمد باقر الصّدر في أفضل صورها على ضوء منهاج الدّراسة في النَّجف؛ ويشير ردّه على تلميذه الحائري، المذكور في مستهلّ هذا الجزء، إلى التعقيدات المستعصيات في عالَم العلم النَّجفيّ. ويحتلّ موقَع القلب في البنية التربويّة النَّجفيّة ذاك التّناقضُ الملازم للتعلّم، الذي يتطلّب، من جهة، الإعترافَ التدريجيّ من العلماء الأقران بعد سنوات طويلة من الدرس؛ ومن جهة أخرى، الحاجَة إلى تطوير التقليد المقبول والمتعارَف عليه.

وتشكّل الرّسالة العَمَليّة (وهي البحث الفقهي الشّامل، المنوّه عنه سابقاً)، بالنسبة إلى أكثر العلماء الشبّان موهبةً ومقدرة، تتويجاً لأعوامهم الطّوال في التدرّب والتدرّج. وتأتي هذه الرّسالة في صيغة تعقيبات على خلاصات فقهيّة وافية ومعترَف بها، أعدّها عظماء مجتهدي القرنين الماضي والحالي؛ أو من الممكن أن تكون مجموعة نصوص تُصنَّف وفقاً لآراء المؤلّف، وتجزم بقدرته على إعطاء صورة شاملة عن الفقه الشيعيّ في أحدث صوره وأكثرها مماشاة للعصر.

لا تعرض الرّسالة بدَعاً أو محدثات حقيقية في البحث الفقهي، إلاّ في ما ندر[٩١]؛ وإنما تمثّل ظاهرةً في التّعليم الشيعيّ الذي سبق اضطرابات القرن العشرين. وإذا كانت الهيكليّة التّربوية في كلّيات الشّرع على تشجيع حضّت على التّجدّد المتواصل في عمليات شرح الفقه الشّيعيّ المتداول، وتفسيره، والتّعقيب عليه. بقي التجديد مع ذلك مقيّداً بطبيعة نصوص لم تكن على العموم موافقة للعصر الحديث.

ويظهر تعداد الكتب المعتمَدة كمراجع في منهاج الدراسة مدى تخلّف بعضها عن مجاراة العصر، إذ كانت كليّات الفقه تستعمل حتى ذلك الحين كتب النّحو الصادرة في القرن الثاني عشر للميلاد كأدوات أساسيّة لتعليم اللغة؛ كما كانت دراسة الأصول، رغم التّحسينات التي أُدخلت عليها عبر الأبحاث المبسّطة لمحمد باقر الصَّدر والمظفّر، على صلة واهية بالعصر الحاضر.

على أن ثمّة تكيُّفاً أعمق في أساسه وجوهره كان جارياً في كليّات النَّجف الفقهيّة، بالرّغم من الكتب «الرسميّة» المسجّلة في المنهج الدراسيّ. فقد بدأ التحوّل في الأربعينات، من خلال كتابات محمد حسين كاشف الغطاء. وتظهر قراءة كتابيه القصيرين المذكورين آنفاً، «المثل العليا» و«المحاورات»،

بالإضافة إلى كتابه الذي يُطلع العامّة على المذهب الشيعيّ ومبادئه[٩٢]، سرعة الخطوات المتّخذة لاستقصاء اهتمامات جديدة بشأن النَّجف.

ونظراً إلى عدد الطّبعات التي ظهرت خلال أعوام قليلة[٩٣]، لا شكّ في أن هذه الكتب راقت للعامّة من الشّيعة؛ وحظيت بإعجاب العلماء الأصغر سنّاً. فقد مهّدت السبيل أمام نزعة تدخّلية أكثر وضوحاً في الحياة اليومية للمدينة، مع أنّه من غير الممكن اعتبارها تحوّلات علمية عن التقاليد الفقهيّة؛ إذ بقي موضوع بحثها خارج النطاق الفقهي.

ورحّب الجيل الجديد، جيل محمد باقر الصَّدر وصحبه في النَّجف، بالأدبيّات التي أجازها كاشف الغطاء في الأربعينات. لكنّ تجديد الشّريعة الإسلامية، من منظور فقهيّ محدّد، كان بحاجة إلى أكثر من مجرّد فتح الباب على السياسة. فالنّظام التعليمي والتربويّ المسهب والمعقّد في النَّجف لم يواجه أيّ تحدٍّ في هذه الكتب؛ ودُربة كاشف الغطاء المتبحّرة لم تُستَغلّ إلاّ جزئياً في كتابات اقتصرت على شرح «أصل الشّيعة وأصولها»، أو على شجب السياسات الاستعمارية للغرب، أو أعماله الظّالمة. وبقي العالَم الشّيعيّ، بالتالي، في انتظار بدائل أعمق جوهراً.

وبالتالي ليس عجباً اختيار القانون العامّ مجالاً للإنطلاق في معالجة القضايا البديلة الأكثر بروزاً، والساعية إلى الجمع بين الجانبين المتباعدين للاهتمامات الدنيويّة الجديدة والتقاليد الفقهيّة. ومن الأمثلة الجيّدة على الأدبيّات الفقهيّة الحديثة كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، لمحمد مهدي شمس الدين[٩٤]. لكن الجهد لم يقتصر على القانون العامّ؛ وكان كتاب شمس الدين، على أي حال، رؤية شاملة للكيفيّة التي يتعيّن على دولة إسلامية التكيّف فيها مع التقليد المتّبع، بقدر ما كان تفنيداً للمفهوم الشّرعيّ السنّي. وثمّة بُعد للاهتمامات الفقهيّة الجديدة في النَّجف، أكثرُ عمقاً وإثارة، يظهر في بحث رباعيّ المجلّدات أعدّه محمد حسين كاشف الغطاء عن القانون المدني؛ وتناول فيه، بتفاصيل مذهلة، الصّفات التّقنيّة لأكثر مدوّنات القوانين المدنيّة نفوذاً في عصرها: مجلّة الأحكام العدليّة.

والمجلّة، أيْ القانون المدنيّ الذي اعتُمد في العراق عقوداً عديدة، هي نصٌّ سنّي عثمانيّ ذو مكانة مرموقة، لم يكن له معادل في العالم الشيعيّ. ويمثّل كتاب كاشف الغطاء، «تحرير المجلّة»، الذي يعلّق على الأحكام العدليّة بنداً بنداً، الردَّ العملي من وجهة نظر فقهيّة شيعيّة على هيمنة القانون السنّي في العراق. وحتى اليوم، لا يزال «تحرير المجلّة» خير مثال على الخلاصات الوافية

للخلافات والاختلافات بين المذهبين السنّي والشيعيّ، في مسائل من القانون المدنيّ لم تستوف حقّها من الدراسة (من وجهة نظر الشّريعة)، رغم كونها حاسمة. ويتبيّن، مما هو أبعد من التفاصيل المتناهية الدقّة في الكتاب، أن الإهتمام بمثل هذه الشؤون الدنيويّة نابع من رغبة حقيقيّة في حماية الرّسالة الشيعيّة في تجلّيها الإبداعيّ، وفي قدرتها على معالجة المشاكل الفقهيّة المعاصرة. ويوضّح مثل هذا الوعي والإدراك بتعابير لا لبس فيها من خلال المقدّمة، التي تُظهر مساهمة كاشف الغطاء في هذا المجال كحاجة ملحَّة، على اعتبار أن «المجلّة العدليّة أو مجلّة الأحكام هي الكتاب المقرّر تدريسه في معاهد الحقوق من زمن الأتراك إلى اليوم»[٩٥]. ولذلك، قرّر كاشف الغطاء أن يأخذ على عاتقه مهمّة إصدار تعقيب مطوّل ومفصّل على كلٍّ قول مأثور وبند من بنودها: «والغرض المهمّ من ذلك أمران: الأوّل الشرح والتعليق عليه وحلّ بعض معقداته ومشكلاته، والثاني بيان ما ينطبق منها على مذهب الإمامية وما يفترق»[٩٦].

جاءت نتيجة هذا المسعى خلاصةً وافية رائعة للفقه الشيعيّ العمليّ، تناسب العصر الحديث أكثر بكثير من أيٍّ من الكتب الشيعية التقليديّة، المعتَمَدة عادةً في حوزات النَّجف. لكنّ كاشف الغطاء تكدّر من الطريقة التي استُقبل بها الكتاب، فقد صدرت المجلدات الأربعة في فترة سنوات ثلاث، بدءاً من عام ١٩٤٠. وعزا المجتهد النَّجفيّ فقدان الإهتمام الجدّي بالكتاب إلى «الظروف القاسية، والحوادث الزمنية... والاضطرابات العالمية وهذه الحروب الطاحنة»، كما يقول في المجلّد الثاني الذي نُشر عام ١٩٤١[٩٧]. ويشير المؤلّف هنا إلى اشتعال الحرب العالمية الثانية وما جرى في العراق، الذي تأثر على نحو مباشر، شأنه شأن العديد من دول المشرق الأخرى، بانقلابات وانقلابات مضادّة قام بها ضبّاط موالون للبريطانيين وآخرون موالون للألمان. لكنّ البليّة أصابت تعليقات كاشف الغطاء على المدى الطويل، عندما استُبدلت المجلّة نفسها بقانون مدنيّ جديد في العراق في حين كان العالم النَّجفي قد بذل جهوداً مضنية للتعقيب على هذه المجلّة. وهكذا، وقع ذلكَ العمل فجأة ضحيّة الهجر والإهمال[٩٨].

على أي حال، كان محمد حسين كاشف الغطاء، كفقيه شيعيّ بارز في عصره، راغباً في الإدلاء بآراء أكثر حسماً وفصلاً في القوانين المعاصرة من جلّ أنداده. ومن الممكن اعتبار «تحرير المجلّة» أوّل المساعي العلميّة المتبحّرة لإحداث نهضة بلغت ذروتها في كتابات محمد باقر الصَّدر، وفي التّجربة

الإيرانية تحت حكم آيات اللّه. فمنذ ذلك الحين، صار الفقهاء الإسلاميّون شديدي الرّغبة في تقديم أدلّة على كيفيّة الفهم الشّامل للقضايا المعاصرة الحسّاسة والحرجة، من مسألة النّساء إلى مَفْصلة المصارف الإسلاميّة.

وثاقة صلة الماضي بالحاضر

إذا كانت مدارس الفقه النَّجفيّة، والجهود الفقهيّة لبعض علماء الشّيعة، قد ألّمت في الغالب بالممارسة الفكرية التي اضطُلِع بها في مقابل الخلفيّة المتقلّبة للمسرح العراقي في فترة منتصف القرن، وجهت بعض المحاولات الواعية المتعمَّدة نحو تجديد طريقة فهم الفقه، لتعزيز تناسُبه وروح العصر؛ لكنّ محمد كاشف الغطاء بقي الإستثناء في ذلك الوقت. وعندما لم تجد المشاكل الإجتماعيّة المثبّطة للهمم، وقد تراجعت الحوزات الشيعيّة في حصّتها من التعليم الجامعي، أيَّ عزاء يُذكر من منهاج الدراسة الفقهيّة، قرّر محمد باقر الصدر وصحبه تولّي مهمة فحص المجال الفقهيّ بدقّة، وإصلاحه. وبحلول نهاية السّبعينات، أصبح بديلهم للنّظام الفقهي الإسلاميّ الشامل على وشك الإكتمال. لكنّ الأهمية والتأثير الفعّال للعلماء وللحوزات، المتجذِّرَيْن في كلّيات الفقه ومناهجها الأقدم عهداً، لم يبرزا كلّياً إلاّ في المرحلة الحاليّة.

وبغضٍّ النظر عن محتويات المنهج التعليمي المتّبع في النَّجف، فإن الهيكلية ذاتها لمعاهد الفقه تمثّل عاملاً فريداً في الدّولة الإسلاميّة التي سيحاول العلماء إقامتها في نهاية الأمر. وتوفّر الهرميّة، التي ترفع المبتدئ على سلّم المعرفة إلى موقع الإجتهاد، برنامج عمل دستورياً قد يكون فذّاً في تاريخ الدول المعاصرة. والهدف من الجزء التالي من هذا القسم هو تبيان كيفيّة تحوُّل «جامعة النَّجف»، التي تبدو كفوقعة ساكنة، إلى أكثر العوامل حسماً وبتّاً في بناء الدولة الإسلامية في إيران؛ مدى إجلائها لمواطن القوّة والضّعف في معارضة الحركات الإسلاميّة لأنظمة الحكم في بلدان مثل العراق ولبنان؛ بالإضافة إلى إلقاء الضوء على بنية «الشيعيّة الدّوليّة»، ذات الأهميّة البارزة في الثمانينات. ويوفّر نقطةَ الإنطلاق لهذا التّحليل، كما في ملاحظات الصَّدر قبيل إنهائه فترة التدرّج، مراسلة نادرة بين روح الله الخميني ومحمد باقر الصَّدر في عام ١٩٧٩.

حدثٌ متأخِّر: رسائل الصَّدر والخميني في ١٩٧٩-٨٠،
أو «مَن هو الفقيه الأعلم»؟

بقيت العلاقة بين الصَّدر وروح الله الخميني، في السنوات العديدة التي أمضاها الأخير في النَّجف، غير واضحة المعالم؛ إذ يبدو أنهما لم يلتقيا على نحو منتظم، رغم التقارب الشّديد بين وجهتَيْ نظر الزعيمين، والحماية المشتركة لهما من آية الله محسن الحكيم، وحسن الجوار الطبيعيّ بينهما. كما يبدو أن التبادُل بين الرجلين ظلّ متقطّعاً. ونجم هذا الأمر، إلى حدّ ما، عن الموقف المتحفّظ للخميني طوال فترة إقامته في النَّجف؛ العائد جزئيّاً إلى طبيعته الخجولة وبعض الصعوبة الظاهرة في العربيّة المحكيّة، لكنّه ناشئ في الأغلب عن منحىً سياسيٍّ نحو تعمُّد التزام جانب الحذر. وكان الخميني يدرك صعوبة إيجاد منفىً آمن. ففي أعقاب ثورة خورداد، التي أدّت في نهاية الأمر إلى رحيله عن إيران في الرابع من تشرين الثاني ١٩٦٤، أمضى سنة كاملة في بورسا قرب استنبول، حيث شعر بعزلة تامّة في مجتمع ذي غالبيّة سنّية ساحقة؛ وواقع، على أيّ حال، تحت الهيمنة السياسيّة الكاملة لدولة علمانيّة. ومن تشرينَ الأوّل ١٩٦٥، عندما غادر بورسا إلى النَّجف، لحين إرغامه على الذّهاب إلى فرنسا في السادس من تشرين الأوّل ١٩٧٨، بقي الخميني وعائلته في المدينة العراقيّة الصغيرة، حيث كان معرَّضاً طوال الوقت للترحيل الفوريّ بأمر حكومة محاذرة ومعادية. ولذا، يتوجّب النّظر إلى علاقاته وارتباطاته مع العراقيّينَ على ضوء هذه الخلفيّة. فلقد ظلّ بعيداً، حتى عن العلماء المحليّين.

لذلك، لم تُسجَّل سوى اتّصالات قليلة مع الصَّدر، الذي ذاعت شهرته العلمية والفكرية في الأوساط الشيعيّة قبل لجوء الخميني إلى النجف عام ١٩٦٥[٩٩]. وعلى الرغم من الجهود الكبرى التي بذلها كتّاب سيرة الصَّدر، لإظهار اتّصالات قويّة وصداقة حميمة بين الثوريّيْن، لا يوجد دليل بارز واحد على حدوث أي اتّصال وثيق بين الخميني والصَّدر قبل أيّام الثورة في ١٩٧٩-٨٠. وبالفعل، فإن ترجمة واحدة فقط (لا يُركن إليها) للخميني تتحدّث عن ألفة وتآمر، ذاكرة أنّ العالم الإيراني «الذي كان منبوذاً من مجمل المؤسّسة العلمائية في المدينة العراقيةَ [وهذا بحدّ ذاته غير صحيح، لأنّ محسن الحكيم هو الذي دعا الخميني إلى النَّجف]، استقبل في عام ١٩٦٧ «محمّد باقر الصَّدر، ... الذي كان يحاول حشد الزعماء الدينيين أمام ما كان يسمّيه المعركة

الحاسمة ضدّ إسرائيل»[١٠٠].

لكنّ من الصّعب التّصوّرَ أنّ أيّاً من الرجلين لم يكن مدركاً لوجود الآخر؛ علماً بأن الخميني لم يكن في تلك الأيّام الأولى، وحتى ١٩٧٧-١٩٧٨، شخصيّة هامّة في النّجف. وعندما جرت أولى المظاهرات ضد الشّاه، كانت المشاكل بين حكومة بغداد والزّعامة الشيعيّة في النّجف قد تطوّرت على نحو بارز، ووصلت إلى مستوى من الأهمية بحيث يبدو وجود الخميني، بالمقارنة معه، هامشيّاً.

إلاّ أنّ الأمور تغيّرت جذريّاً، عندما اجتاحت الثورة إيران. وكان العراق، في ذلك الحين، يشهد تطوّرَيْن رئيسيَّين: البتّ في زعامة الصَّدر غير المنازَعة في صفوف العلماء المجاهدين بعد وفاة محسن الحكيم عام ١٩٧٠، والإرتفاع السّريع للتيّار الإسلاميّ الثوريّ العراقيّ. وهكذا، أصبح الخميني والصَّدر بطلَيْ السَّاعة بلا منازع، وأُلقي بهما معاً في ساحات المجابهة والصِّدام.

وفي حين حقّقت الثورة الإسلامية بقيادة الخميني انتصاراً ساحقاً وحاسماً في إيران، كان الوضع في العراق عام ١٩٧٩ أكثر تملّصاً ورَوَغاناً. وبين عشيّة وضحاها، صارت الكنية الجديدة للصَّدر «خمينيّ العراق»؛ لكنّ مواجهة الدولة، في حالته، مُنيت بالفشل. في تلك الأيّام، وبخلاف العلاقة السابقة بين الخميني والصدر، اكتسبت الإتّصالات بين الزعيمين الشيعيَّين بعداً هامّاً على الصعيد العامّ، وأصبحت كل كلمة أو إيماءة، من أيٍّ منهما للآخر، تراقَب بدقّة وعناية.

في سنة ١٩٧٩، بدت الأوضاع العراقية على شفير انفجار مشابه لما حدث في إيران[١٠١]. وقبل ذلك بعامين، ارتجّت البلاد بأعمال الشّغب التي شهدتها النّجف في عاشوراء، وتردّد صداها حتى في قاعات المجالس العليا لحزب البعث الحاكم[١٠٢]. وإنَّ لمن الأهمّية بمكان، الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ تلك القلاقل والإضطرابات وقعت قبل نجاح الخميني، الذي كان لا يزال مقيماً في النَّجف، ومغموراً كلّياً على الصعيد الدوليّ. لكنّ المظاهرات في جنوب العراق حوّلته إلى شاهد بأمّ العين على المظاهرات المنظّمة ضد أنظمة الحكم. وبسبب الخوف من الطّرد الفوريّ، كذلك أيضاً لأن شبكته كانت موجهة بكلّيّتها نحو المسرح الإيرانيّ، بقي الخميني في شباط ١٩٧٧ على هوامش الاضطرابات العراقيّة. ورغم ذلك، فإن لإقامته تحت حماية علماء النَّجف أهميّتها في ضوء التطوّرات السلبيّة اللاحقة.

بعد تلك الأحداث بسنتين، أصبحت طهران بدورها نموذجاً يشجّع علماء

النَّجف على أنْ يحذوا حذوه. ولذا، ارتفعت وتيرة التوتّر في العراق بسرعة شديدة، بعد انتصار الخميني. وعندما ازدادت الضغوط على الصَّدر، في أواخر ١٩٧٩ ومطلع العام التالي، كان من الطبيعيّ أنْ يفكِّر الزعيم الشيعيّ العراقيّ مليّاً في طلب اللجوء إلى إيران الجديدة.

إلاَّ أنّ الخميني لم يبادل الضّيافة النَّجفيّة بالمثل، ووجّه إلى الصَّدر برقيّة بثّتها إذاعة طهران، وهذا نصُّها:

سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الحاج السيد محمد باقر الصدر دامت بركاته: علمنا أن سماحتكم تعتزمون مغادرة العراق بسبب بعض الحوادث، إنني لا أرى من الصالح مغادرتكم مدينة النجف الأشرف، مركز العلوم الإسلامية وإنني قلق من هذا الأمر، آمل إن شاء الله إزالة قلق سماحتكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته [الامضاء:] روح الله الموسوي الخميني(١٠٣).

وجاء ردّ الصَّدر في الخامس من رجب ١٣٩٩/ الأوّل من حزيران ١٩٧٩:

سماحة آية الله العظمى الإمام المجاهد السيد روح الله الخميني دام ظلّه.
تلقّيت برقيّتكم الكريمة التي جسّدت أبوّتكم ورعايتكم الروحية للنجف الأشرف الذي لا يزال منذ فارقكم يعيش انتصاراتكم العظيمة، وإني أستمدّ من توجيهكم الشريف نفحة روحية، كما أشعر بعمق المسؤولية في الحفاظ على الكيان العلمي للنجف الأشرف، وأودّ أن أعبّر لكم بهذه المناسبة عن تحيّات الملايين من المسلمين والمؤمنين في عراقنا العزيز، الذي وجد في نور الإسلام الذي أشرق من جديد على يدكم ضوءاً هادياً للعالم كلّه، وطاقة روحية لضرب المستعمر الكافر والاستعمار الأميركي خاصّة، ولتحرير العالم عن كلّ أشكاله الإجرامية، وفي مقدّمتها جريمة اغتصاب أرضنا المقدّسة فلسطين، ونسأل المولى سبحانه وتعالى أن يمتّعنا بدوام وجودكم الغالي، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته(١٠٤).

تتضمّن هاتان البرقيّتان، بين سطور اللغة البلاغيّة المنمّقة والعاطفة الجيّاشة المتبادلة، تفاصيل ذات مغزى. ولا بأس، قبل تفحُّص هذه التفاصيل، من ذكر أجزاء من الرّسالة التي وجّهها الخميني، عندما تأكّد له، في الثاني والعشرين من نيسان ١٩٨٠، إعدام الصَّدر:

وفقاً للتقرير الموجَّه من وزير الخارجيّة، والمبنيّ على مصادر عدّة في الدّول الإسلاميّة وكذلك على مصادر أخرى، بلغني بأشدّ الحزن والأسى أن الشّهيد أية الله سيّد محمد باقر الصَّدر، وشقيقته الشّريفة اللاّمعة، التي كانت تتبوأ مرتبة رفيعةً بين المتبحّرين في العلم وحائزة على مركز متألّق في المجال الأدبيّ، أحرزا الشهادة في ظلِ أكثر الظّروف تفطيراً للقلب على أيدي النّظام المنحرف في العراق... لا عجب أنّ الصَّدر وشقيقته حقّقا الشهادة؛ لكنّ الغرابة هي أنّ الدّول الإسلاميّة وبخاصّة الأمّة العراقيّة النبيلة وقبائل دجلة والفرات، وشبّان الجامعات الأباة وكلّ الشباب الأعزاء الآخرين قد يمرّون مرور الكرام على هذه الفاجعة الكبرى التي حلّت

بالإسلام وبأهل بيت رسول الله (ص)، ويمنحون الفرصة لحزب البعث اللعين من اغتيال قادتهم اللامعين واحداً تلو الآخر بأشنع الوسائل... أنا لا أعلّق أيّ آمال على كبار المسؤولين في القوّات المسلّحة العراقية، لكنني لم أفقد آمالي بالمسؤولين، وصفوف الضبّاط والجنود في الجيش العراقيّ. وأتوقّع منهم أن يهبّوا بشجاعة ضدّ هذا النّظام وتدمير هيكل الجريمة من أساسه - كما حدث في إيران[١٠٥].

الأمر الذي يستوقف الأنظار في هذه الرسائل له طابع سياسي، ويتمثّل في حدّه الأقصى بدعوة الخميني الجيشَ العراقيّ، بعد اغتيال الصَّدر، إلى التمرّد وإطاحة الحكم. ويتّسم هذا الموقف بالأهمية أيضاً، بالنّظر إلى التّدهور الذي حصل بين العراق وإيران، وأدّى بعد ذلك بمدّة قصيرة إلى أكثر حروب الشرق الأوسط دمويّةً في هذا القرن. ولكنْ، حتى إذا نُحِّيت السياسة جانباً، يبقى البعد الفقهي، على ضوء حوزات النَّجف وبنية المجتمع المدني الشيعيّ، مكوِّنَ البعدَ الأكثر إثارة، والذي نمَّ عنه تبادل الرسائل.

كان الطّلب الأوّليّ للصَّدر نداءَ استغاثة، لأن وضعه في النَّجف أصبح عصيباً. فبَعد العديد من الاعتقالات، وتصاعُد حدّة التوتّر على أثر الثّورة الإيرانية والمشاكل الداخليّة لحزب البعث، صارت الضّمانة الأمنيّة للصَّدر، المستمدّة من مركزه كزعيم روحيّ، عديمة الجدوى، ولم يبقَ أمامه سوى التفكير جدّياً في المنفى، تفادياً للمجابهة الوشيكة مع الحكومة. ومن ذلك المنطلق، استنجد بالخميني؛ متوقِّعاً، بالطّبع، ردّاً إيجابيّاً واستجابةً فوريّة. فمثل هذا النّمط معروف ومترسّخ جداً منذ العشرينات، والعديد من أبرز العلماء اختاروا طريق المنفى[١٠٦]، قبل مدة طويلة من نفي الخميني من إيران وإقامته المطوّلة في النَّجف. ولذا، كان جواب الخميني غريباً، ينبع جزئياً من اعتقاده بأن حزب البعث لن يجرؤ أو يتجاسر على إذلال الصَّدر أكثر مما فعل حتى ذلك الحين. لكنّ إساءة التّقدير من الخميني ربّما لم تكن فقط نتيجة خطأ سياسيّ.

ثمّة بعدٌ لبرقية الخميني أكثرُ غموضاً في دلالته، وأبعدُ غوراً. فالصَّدر خاطب الخميني معترفاً ببرازته وشهرته، واللّقب الأرفع يتكرّر في رسالة العالم العراقيّ. كما أورد الصَّدر لقب «الإمام»، دليلاً على كليّة الإجلال والإمتثال. وتبدو هذه المخاطبة أكثر وضوحاً في المغايرة مع خطاب التهنئة الذي وجّهه آية الله الخوئي إلى الخميني بعد انتصار الثورة الإسلاميّة؛ إذ اقتصرت المخاطبة على لقب «حجّة الإسلام»، مع أنّ المتوقّع كان «آية الله». ولا غرابة، إذن، في أنّ هذه المسألة أحدثت صدمة في الدوائر الشيعيّة[١٠٧]؛

لكونها عنت أنّ الخميني، بالرغم من أيّ فوز أو انتصار يحققه، يبقى ثانياً بالنسبة للخوئي في الأعلميّة بعد كل آيات الله المعترَف بهم، وبعد الخوئي نفسه.

ويتّسم التخاطب بين الصَّدر والخميني بالمزاج نفسه، وباللهجة عينها. فالخميني لم يقابل بالمثل اللقبَ الذي كُرِّم به، وخاطب الصَّدر بلقب «حجّة الإسلام». وكوّنت هذه المخاطبة لعالم مثل الصَّدر سبق له، حتّى ما قبل عام ١٩٧٩، أنْ أسهم في انبعاث التّبحّر العلميّ الإسلاميّ أكثر من أيّ كاتب آخر في هذا القرن، فصلاً من حياته مُحطّاً من القدْر، وبالفعل محيِّراً. ففي الدّول ذات النّسب المرتفعة من الشّيعة، يكشف جحْد الخميني الصدرَ درجة الإجتهاد العليا عن جفاء مرتبك، معهود في المنافسة بين العلماء. وكما في حالة الخوئي والخميني، وفي القضية الأحدث عهداً بين الخميني ومنتظري[١٠٨]، فإن المزاحمة على نيل الإعتراف بمركز الفقيه الأعلم تطوّرت على أعلى الدّرجات والمستويات، بين العالمين السياسيَّين المقدَّمين على الجميع في إيران والعراق، وكانت نتيجتها المحرِّكة للنفس والمشاعر وقوع محمد باقر الصَّدر في شرك مجرى التصادم المميت مع البعث. وتزداد المفارقة في سخريّتها، بالنّظر إلى اللقب الذي ناله الصدر بعد وفاته من الخميني؛ إذ اعترف به الزعيم الإيراني، في رسالته الموجّهة في ٢٢ نيسان، كآية الله العظمى و«جائزة» العلم الإسلامي[١٠٩].

يشكّل هذا الفصل من حياة الصَّدر، وما سبق ذكره في مستهلّ هذا الجزء عن رفضه المبكّر لتقليد غيره، مظاهر مشكلة أكثر عمقاً في بنية الشيعيّة بحسب المذهب الأصولي. فإلى أنْ أصبحت الدولة ساحة المنافسة بين العلماء وميدانها، لم تظهر هذه المشكلة أبداً كمسألة حرجة أو خطيرة بالنسبة إلى الهرميّة. وأيّاً كانت الخصومات والعداوات التي برزت في المرجعية بعد رحيل كبار العلماء والمجتهدين، فإنّ تمتُّع العاميّ بالحريّة المطلقة لاختيار مرجعه أدّى إلى اجتناب الوقع الشّديد للمنافسة. وفي أواخر السبعينات، بُعيد تسلُّم العلماء السلطةَ في إيران، والضّباب الذي غلّف الحد الفاصل بين زعامة الدولة والقيادة الرّوحية، تحوّلت المشكلة إلى قضيّة دستوريّة.

إلاّ أن ثمّة مراحل إعداديّة بارزة، قام فيها الصَّدر بدور مركزيّ أساسيّ، سبقت التوصّل إلى هذا المستوى. يبقى مفيداً، قبل الانصراف إلى هذه التصوّرات، وضع الهيكليّة الفقهيّة الشيعيّة في سياق أعمّ.

خاتمة : النّهضة والمرجعيّة

مع كلّ الجهود النّهضويّة في صفوف علماء الشّيعة، تمكّن التجدّد، في أعقاب الثّورة العراقيّة عام ١٩٥٨، من الحدوث ضمن إطار الهيكليّة التربويّة التقليديّة. صحيح أنّ جهداً حقيقياً وواعياً بُذل لاستنقاذ بنية التعليم، لكنّ جلّ النّتاج الفقهيّ بقي في أيدي علماء المدرسة القديمة. وكان محمد حسين كاشف الغطاء نفسه متحذّراً من التورُّط المفرط في السياسة، ولمّا تغب عن باله قضية انهزام العلماء ونفيهم من العراق في العشرينات.

إلاّ أن أبناء الجيل الجديد، المهدّدين في الواقع بالإستهواء الشيوعيّ، رأوا أنّ التدخّل أمرٌ مُلحٌّ وبالغ الأهمية. وكان أنجح مثال لهم، في سياق القرن، آية الله الخميني. ولسوف تُبحث في الفصول المقبلة نظرته إلى التدخّل السياسيّ للعلماء، وكيفية شرعنته هذا التدخّل. لكنّ الخميني كان مديناً بالكثير لهيكليّة الحوزات الشيعيّة، التي استنسختها لاحقاً الدّولة الإيرانيّة.

ونوجز الآن إطار العمل الذي وفّره التقليد التربويّ الشيعيّ للنّضال السياسيّ، على صعيد المبتدئين، كما على صعيد المجتهدين.

كما سبق وذكرنا، لا يصبح العالم المبتدئ مجتهداً إلاّ بعد مدة طويلة وقاسية من الدرس والتعلّم، تصل في معدّلها إلى عشرين عاماً. وكان متوقّعاً من العلماء المتدرّجين العيشُ في ظروف صعبة، بموارد عزيزة المنال؛ معولّين على مساعفات الأكبر منهم سنّاً. واعتمد أبناء العائلات الفقيرة والمغمورة على المجتهدين المثبّتين، الذين كان بعضهم يعيشون أيضاً في فقر مدقع. ومن الطبيعيّ في مثل هذه الظّرْفيّات، وبخاصّة في عراق كانت فيه الغالبيةُ الساحقة لفقراء المدن من الشّيعة[١١٠]، أنْ تحقّق مطالبةُ اليسار بالعدالة الاجتماعية، وأفكارُه الثوريّة، نجاحاً كبيراً في استهواء الطلاّب وحتّى العلماء.

على الصعيد النّظري، كان منهاج التّعليم في النَّجف مرناً جداً، لكنّ تلك التي وُصفت بأنها «جامعة حرّة» لم تكن بلا زمام أو تنظيم ضابط. فالمرجعيّة نفسها هي التي كانت، في الواقع، المشرفة على مجمل عملية انتقاء الموادّ المطلوبة للدراسة ومستويات تقدّم الطلبة في العلم والمعرفة. وكانت بعض الآثار الفقهيّة ضروريّةً لدراسات العلماء الشبّان، ووحدها القدرة على إتقان هذه الأعمال كلّياً كفيلة بتمكين المتدرّج من ارتقاء سلّم الإجتهاد. ولا مناصّ من الدراسة المنسَّقة والموجَّهة في هذا المجال؛ إذ قلّما يقدر طالب شابّ على شقّ طريقه في متاهة العلوم الشرعيّة الإسلامية بدون الاسترشاد والاهتداء

بأساتذته عن السلطات الفقهيّة المعترَف بها في التّاريخ الشيعيّ.

وعلى الأساس التربويّ الصِّرف، كانت الجدارة الفقهيّة للمتدرّج تُقيَّم بطريقة من اثنتين: إمّا عبر إقرار مطلق من أنداده وطلاّبه، وإمّا من خلال موافقة رسميّة صادرة عن مجتهدَيْن معترَف بهما. ولدى التوّصل إلى تلك المرتبة الرفيعة، يصبح بإمكان العالم أن يعود إلى موطنه ليبدأ في التعليم وممارسة عمله كخبير في المجال الفقهَيّ مقبول به دينيّاً، وأن يصير له مقلِّدون من العامّة؛ أو أن يختار البقاء في النَّجف، أو الانتقال إلى مدن أخرى في العراق وإيران مؤهّلة بالمدارس الفقهية، لمتابعة الدّراسة والتدريس. ويكون العالم عندها، سواء قرّر البقاء أو المغادرة، جزءاً من «الصِّحاب الصّالحين»[١١١]، المترابطين على نحو وثيق بخبرة الماضي وتقدير الحاضر، والمنظَّمين ضمن إطار هرميّة كفيَّة وتنافُسيّة.

وتبدو السِّمات المميِّزة لتراتبيّة العلماء الشيِّعة، على النَّحو الأكثر إثارة، في علاقة المجتهدين مع مقلِّديهم، وفي علاقاتهم مع بعضهم بعضاً.

وتشكِّل هرميّة المجتهدين مرآة للمراحل المبكِّرة من التدرّج. فالطلاّب يترقَّوْن في المراحل المختلفة للاجتهاد بطريقة تسلسليّة، ترتكز في نهاية الأمر على معايير متنوّعة ومتعدِّدة للإقرار بالأهليّة للاجتهاد المطلق، بناءً على السُّمعة وتقدير الأنداد. وكما في الصّعود من مراهق إلى مجتهد، كذلك الأمر في الإعراج من مجتهد أصغر إلى مجتهد أكبر؛ إذ يرتفع المجتهدون في تراتبيّة المرجعيّة من خلال عملية تجمع بين المحاضرات، وحلقات الدّراسة، ونشْر الأبحاث والكتب في المجال الفقهيّ، بالإضافة إلى تنامي قبولهم ودعمهم من المقلِّدين كمجموع.

لم تكن مراحل التدرّج محدَّدة بإحكام، إلا أنها اكتسبت تدريجاً ذاك القالب غير الرّسميّ، الذي وزّعها على أعداد تقريبيّة من الأعوام؛ ولم يكن المجتهد، من النّاحية النّظرية، مختلفاً عن أيٍّ مجتهد آخر في حين أقرّ تميُّز واضح بين طبقتَيْ المجتهدين والمقلِّدين؛ فالإنسان إمّا مجتهد وإمّا مقلِّد، ولا درجة بين هذه وتلك، ولا تفريق بين المجتهدين المتعدِّدين أو بين شتّى المقلِّدين. هذا كلّه مستمَدٌّ من المرونة القائمة في نظرية الصِّيت والسُّمعة.

والسُّمعة تعني أنَّ من الممكن، في الوقت المناسب، تبيُّنَ الفرق بين مجتهد ناجح و«موثوق» وعالم أقلَّ ألمعيّةً ومقدرة. وانعكس هذا التمييز على الألقاب المنعَم بها على المجتهدين، مثل آية الله، وحجّة الإسلام، وثقة الله، وغيرها. ولم تكن الفروق بين هذه الدّرجات عظيمة الشّأن، أو ذات أهمية ملحوظة،

عندما كانت البنية الكلّية للحوزات الشيعيّة آخذة في الأفول والتقلّص، كما حدث في النَّجف من العشرينات حتى الستّينات. وفي الواقع، كانت تلك الفروق والاختلافات مائعة إلى درجة يصعب فيها إثبات صحّة الإدّعاء بوجود تمييز دقيق ومحدّد بين الألقاب المتعدِّدة والمختلفة[١١٢].

وعلى هذا لم تشهد الهرميّة الشيعيّة، والدّرجات الآنفة الذّكر، إلاّ فروقاً ضئيلة؛ وكان السبب البنْيويّ لهذه الميوعة غياب المحكّ للتّمييز، مثلاً، بين درجتي ثقة الله وحجّة الإسلام. والميوعة هذه كانت نابعة من عامل خارجيّ قائم على اختيار المقلّدين مجتهديهم. كلّما ارتفع عدد الأتباع الذين يقال إنهم يقلِّدون مجتهداً ما، كلّما ازدادت أهميّة هذا المجتهد بين نظرائه وأقرانه. وفي نهاية الأمر، يتحوّل المجتهد ذو العدد الكبير والثابت من المقلّدين إلى مرجع، وهو المرادف لآية الله في التسلسُل الهرميّ.

وهذه الدرجة العليا لآية الله، أو المرجع، متميِّزة إلى حدٍّ ما عن الألقاب والكنى الأخرى على الصعيدين الإجتماعيّ والفقهيّ.

فمن وجهة النظر الإجتماعيّة، لم يكن بإمكان المجتهد أنْ يصير أكثر من مرجع؛ كي يتبعه المقلِّدون بسرور وطيب نفْس أكثر مما يتبعون حامل لقب ثقة الله مثلاً. وعلى الرّغم من وجود حلقة مُفرغة داخل النظام، ناجمة عن المنافسة المتعذِّر اجتنابها بين المراجع، فقد أدّت هذه العمليّة - الدّيموقراطيّة - القائمة على حكم الشعب (بالمعنى الحرفيّ المتعارَف عليه لكلمة الشّعب، فالشعب كمجموعة عوام يقرّر في نهاية الأمر مَن سيقلِّد) إلى ضمان المرونة والالتباس في وقت واحد.

لكنَّ هذا الأمر لم يكن حاسماً؛ طالما أنّ هيكليّة المجتمع المدنيّ الشيعيّ بأكملها تعمل على تخوم الدّولة، وغموض اللقب ليس وليد القسر والإكراه. فالعاملان الوحيدان اللذان عليهما المعوَّل، أو يُحسب لهما حساب، هما رغبة الفرد المقلِّد في تقديم الدّعم واستعداده للإعتراف بمجتهد معيَّن مرجعاً له.

على الصّعيد القانونيّ، كانت المسائل المطروحة ذات قدر أكبر من الصلابة، لأنّ النظريّة الفقهيّة، رغم عدم تبنِّيها بنية أكثر دقة ووضوحاً من الانشعاب العامّ بين المجتهد والمقلِّد، أدخلت في صلب هيكليّة المجتمع تمييزاً بين مجتهد أصغر وآخر أكثر تطلُّعاً وترسُّخاً. وكان ثمّة فرق بالفعل بين فقيه قادر على العمل في كلِّ مجالات القانون، وآخر تقتصر مقدرته على شؤون أضيق أفقاً.

ويبدو هذا التمييز واضحاً بين المجتهدين الأكثر كفاءة والأقل كفاءة، على

ما يقوله أبو القاسم الخوئي، وكأنّه الفرق بين «المجتهد المطلق والمتجزّئ»[١١٣]. ولأنّ الاجتهاد هو ««استنباط الحكم الشرعي من مداركه المقرّرة»[١١٤]، يُعرَّف المجتهد المطلق بأنّه «الذي يتمكّن من الاستنباط في جميع أبواب الفقه»، في حين أن بإمكان المجتهد المجتزئ العملَ «في بعض الفروع دون بعضها»[١١٥].

يبقى أن البحث أثرى بالعودة إلى عهد سابق، وإلقاء نظرة خاطفة على الفترة التي كانت فيها ساحة المجتهدين أقلّ تسيُّساً مما صارت عليه لاحقاً. وتشكِّل شهادة المفكّر اللبنانيّ محمد تقي الفقيه في الأربعينات، مرّة أخرى، ومن رأس الهرميّة نزولاً إلى القاعدة، توضيحاً لعملية البحث العلميّ الفقهيّ في العالم الشّيعيّ، وقد صاغ تقي الفقيه السؤال الأساسيّ على النّحو التالي: «كيف يُنتخَب الرئيس؟»[١١٦].

والجواب عن هذا السؤال يعتمد على الهيكليّة النّظرية للمجتمع المدنيّ الشّيعيّ. أمّا في الحالة الرّاهنة المضطربة، فالتجاذب بين العملية التقليدية والنّموذج الدّستوري في إيران يساعد على شرح أطر النِّزاع على السّلطة في إيران وتعصّداته.

والردّ على السؤال، في رأي الفقيه، «صعبٌ جدّاً»، لأنّ «الرئيس الجديد لا ينتخب بعد فقد الرئيس الأوّل، مباشرة، ولا تنتخبه هيئة معلومة محدودة، ولا تتعيّن الرياسة بعد فقد الرئيس لشخص واحد»[١١٧].

ويتبيّن من قائمة المعايير التّقليدية، اللاّزمة لإكتساب مزايا الرّئاسة/الزّعامة، أنّها لا تقدِّم دلالة قاطعة على عملية الإختيار؛ إذ على القائد الرّوحيّ ألاَّ يكون فقط ذا علم، وعقل، وتقوى، وإدارة، وحلم؛ بل أن يثبت أيضاً أنّه متفوّق في كلٍّ هذه المناقب[١١٨]. ولكنْ، مَن من أولئك الذين هم في منزلة أدنى من المرتبة العليا يحقّ لهم تخويل هذا الإنسان أو ذاك قيادة الأمّة؟ «فغير العالم اللامع كيف تقبل شهادته بأعلمية آخر، وغير الإداري المتّزن كيف تقبل شهادته عن إدارة أخرى»[١١٩]؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات، من الضروري أيضاً النظر في مزايا وصفات الناخبين.

مثلاً: يوجد عدد وافر معروفون بالعلم والفضل، وهم بين مجتهد مطلق، ومتجزّئ، ومراهق، وهؤلاء كلهم يشتركون في يمين الأعلم، ومن ثم يسمّون «أهل التميز». ومعنى ذلك أنهم يستطيعون تميز الأعلم من غير الأعلم. فإن هؤلاء بعدم ممارستهم للبارزين من العلماء، بالحضور في دروسهم تارة وبمرافقتهم العلمية

أخرى، وبالمذاكرة معهم في المسائل المعقّدة التي هي مطرح أنظار جهابذة العلماء ثالثة، يتّضح لهم المتفوق منهم، بالإحاطة والاستقراء، وإرجاع الفرع الفقهي لمباينه، وبإرجاع القاعدة الأصولية والفقهية إلى أسسها الرصينة، بل بإرجاع كل دليل ظنّي إلى دليل قطعي، ويتنبّهه لما خفي على غيره من السلف والمعاصرين، إذا كان ذلك كلّه شهدوا له بالأعلمية(١٢٠):

ومن الممكن اتباع سبيل آخر للإقرار بمن هو العالم «الأكثر» علماً ومعرفةً، عبر شهادة العلماء المتفوّقين. وهكذا، يكون هؤلاء العلماء المتبحِّرون، الذين أثبتوا قدراتهم وطاقاتهم الفكريّة والثقافيّة، قادرين على منح الأهليّة والصّلاحيّة للإنسان الذي يتميّز بطريقة ترفع درجته فوق درجة أقرانه، فيشهدون أنّه الأعلم(١٢١):

مثلاً كان المرحوم آية الله النائيني، رحمه الله، يشهد للسيد اسماعيل الصدر [وهو جدّ محمد باقر] بالأعلمية، ثم عدل فقيل له في ذلك فقال عرفته في صلاة المسافر كذلك، ثم وجدته في غيرها ليس كذلك(١٢٢).

ولذا، فإنّ عملية اختيار المرجع الأعلى صعبة التقييم؛ ومن الممكن وصفها كسلَّم اعتراف له مستويات ثلاثة: (١) يتمّ في القاعدة الاختيار الحرّ للمقلّدين، الذين يتفاتَوْن إلى مجتهد لا إلى الآخرين، بتقديمهم الدّعم والمساندة، سواء من حيث العدد الصِّرف (وكلّما ارتفع عدد المقلِّدين، كلّما عظُمت سمعة المجتهد)، أو في درجة التوقُّد والحماسة في تقليدهم (حيث يُقيّم هذا الإندفاع بالدّعم الماليّ والتفاني الدينيّ)؟ (٢) «أهل التمييز»، الذين يرفعون المجتهد، بعد تمرّس طويل، إلى مرتبة الأعلميّة؛ (٣) إعتراف آيات اللّه المسلَّم بمكانتهم الدينيّة والقياديّة. والعمليّة هذه طويلة، ومعقَّدة، وملتبسة؛ وتعتمد آليّاتها، كما في حالة ترقّي العالم المبتدئ إلى مرتبة الاجتهاد، على الفكرة العامّة الضّبابيّة للسُّمعة. ويوجز محمد تقي الفقيه هذه المصاعب على النّحو التّالي:

وأنت ترى من خلال ما أسلفناه أن الانتخاب لا يختصّ بفئة من الناس، ولا بعدد محصور، ولا يخضع للسلطة الزمنية، ولا للسلطة الدينية. فالرئيس الديني نفسه إذا رشح شخصاً للرياسة من بعده لا يعتبر أكثر من شاهد واحد له أهمّيته وقيمته(١٢٣).

لقد كتب الفقيه تحليله هذا في الأربعينات؛ وبرزت المصاعب التي أقرّ بها، في عملية اختيار المرجع الأعلى، على أثر الثّورة الإيرانيّة، عندما كان على الدّولة الإسلاميّة أنْ تقرّر مَن سيكون قائدها. فصار النموذج الذي قدّمته كلّيات الفقه الشيعيّة يوفّر الخلفيّة الأشمل للحكومة في النّظام الجديد، لكنّ

هذا الإطار التقليدي كان بحاجة إلى أنْ يُترجم إلى لغة دستوريّة، وهذا ما أمّنه محمد باقر الصَّدر.

٢ . أصول الدستور الإيرانيّ: رسائل محمّد باقر الصدر في عام ١٩٧٩

مقدّمة في ولاية الفقيه

لا شكَّ في أنّ نظرية «ولاية الفقيه» كما تطوّرت في محاضرات الخميني النّجفيّة، كانت مهمة جداً في إعداد الدّستور الإيرانيّ الذي أقرّ في إيران إبَّان الثّورة. فقد طوَّر الخميني في المحاضرات التي ألقاها عام١٩٧٠ في النجف، فكرة مسؤوليّة العلماء في الدّولة بشكل مؤسّسة يجب أن تُؤتمن على قيادة البلاد[1].

هذه النّظرة لم تكن جديدة كلّياً؛ ففكرة مسؤوليّة العلماء في الدَّولة تطوّرت قبل ذلك بكثير، عندما نشب، مثلاً، نزاع حول البرلمان والدّولة الجديدة في العراق بين عامي ١٩٢٢ و١٩٢٣[2]. فبعد ثورة النّجف الكبرى، التي قادها العلماء ضدّ البريطانيّين، لم يكن ثمّة مناصٌ من الدّعوة في الدوائر المقرّبة من الفقهاء الشّيعة إلى استمرار هذه الزعامة من خلال تمثيل العلماء في الدّولة، بطريقة أو بأخرى:

> دعا برنامج «إتّحاد العلماء»، الذي وصل الكاظمين في السابع من تشرين الثاني ١٩٢٦ من الشيخ جواد الجواهري، والذي تُلي في بيت العالم السيّد محمد الصّدر في الثالث عشر منه، إلى إقامة عروة أوثق بين علماء بلاد فارس والعراق؛ وإلى تشكيل جمعيّات دينيّة يُناط بها رفاه الإسلام عموماً، وتعمل في إيران والعراق على تحسين العلاقات مع تركيا وروسيا السوفييتيّة؛ وأخيراً، إلى وضع هذه الجمعيّات تحت سلطة المجتهدين بصفتهم القادة الرّوحيين للشعب[3].

في مناطقَ أخرى من العالمين العربي والإسلامي جرى أيضاً الإعلان جهراً عن مقترحات مماثلة، لتولّي العلماء مهمة حماية «مصلحة الإسلام»، في فترات حرجة وحاسمة خلال المجابهة مع المدِّ الإستعماريّ؛ إمّا على نحو

مباشر، مثلما حدث في الدّستور الفارسيّ لعام ١٩٠٦ بعد الإنتفاضة الشعبيّة في ١٩٠٥، وإمّا بطريقة غير مباشرة، كما في بعض المناظرات التي شهدتها مصر في العشرينات(٤).

وخلافاً للصورة غير المكتملة لهذا التّرويج، تبسّط الخميني في دعوته العلماء إلى التدخُّل مباشرة في كلّ الشؤون ذات الطّابع السياسي، وكانت محاضراته النّجفيّة مهتمّة في المقام الأول بشرعنة هذه الضّرورة: «فقالوا [أي أعداء الإسلام]: إن لا علاقة له بتنظيم الحياة والمجتمع، أو تأسيس حكومة من أي نوع، بل هو يعنى فقط بأحكام الحيض والنفاس، وقد تكون فيه أخلاقيات، ولا يملك بعد ذلك من أمر الحياة وتنظيم المجتمع شيئاً»(٥).

يطوّر كتاب الخميني، «الحكومة الإسلاميّة»، وهو تنديد مطوّل بالأوضاع الرّاهنة، نظريّة «الولاية» على مستويين رئيسيّين:

(١) تدخّل العلماء في شؤون الحكم والحكومة: والمحاجّات في الفصل الأول، وفي جزء من الثاني، مخصّصة برمّتها لإصرار الخميني على ضرورة مشاركة العلماء في الحكم، وهو إصرار مبنيّ على القرآن وعلى الحديث الشّيعيّ. ومما قاله الخميني مخاطباً طلاّبه في النّجف: «عرّفوا الناس بحقيقة الإسلام، كي لا يظنّ جيل الشباب أن أهل العلم في زوايا النجف وقمّ يرون فصل الدين عن السياسة»(٦).

إنّ طالب التدخّل ليس غريباً في التّاريخ الشيعيّ المعاصر، وكان جليّاً في مفترقات تاريخيّة رئيسيّة، أبرزُها في إيران على أثر فتوى تحريم تعاطي التّنباك(٧) وفي الثورة الدّستوريّة عام ١٩٠٥(٨)، وفي العراق خلال الحرب العالمية الأولى، عندما هبّ الجنوب لمقاومة الغزو البريطاني(٩). إلاّ أنّ من الممكن تصوير هذه المشاركة السياسيّة على نحو سلبيّ، لأنّها حدثت عندما تصوّر العلماء أنّ المجتمع الذي يعرفونه ويمثّلونه يواجه خطراً داهماً؛ في حين أنهم لم يتدخّلوا بنشاط وإيجابيّة في الحياة العامّة اليوميّة، إلاّ عندما ألقى الخميني محاضراته النّظرية في النّجف، ونشبت الثّورة الإيرانية فعلاً عام ١٩٧٨.

(٢) التّشديد على دور الزّعامة للعلماء في الحكومة: ثمّة فرق بين مناصرة التدخُّل السياسيّ وترويجه على أساس انصهار الدِّين والدّولة في الإسلام، وبين الدّعوة إلى تولّي العلماء كامل المسؤوليّة على أعلى المستويات في جهاز الدّولة.

ويشوب تحديد الخميني الدّقيق لمعنى الزّعامة والقيادة بعضُ الإبهام والالتباس، إذ قد تُفهم القيادة وكأنّها تشمل نطاقاً واسعاً من الإجراءات؛ بدءاً

من المستوى الأدنى، أي النّصائح غير الملزمة، وصولاً إلى المستوى الأعلى، الذي يعني سلطة تنفيذيّة وتشريعية فاعلة: أي اصدار التشريعات وتطبيقها بقوّة القانون. وبين طرفَيْ النّقيض هذين، تعبُر المسؤوليّة العامّة، التي تقتضيها زعامة الفقهاء وتستوجبها، درجات مختلفة. والمظهر الأكثر وضوحاً، هو معادلة القائد والمرشد التي تعني، لو تُرجمت إلى اللغة الدستوريّة، نوعاً من الإشراف على المجتمع يراقب انسجام الموظّفين الحكوميّين في الدّولة، والمواطنين ككلّ، والتّشريعات، ضمن إطار إسنادات واستشهادات مجسَّدة على العموم في الدّستور. وليس هذا المفهوم بغريب على الدّيموقراطيّات الحديثة، حتى ولو أنه لا يندرج تحت اسم «القيادة». هكذا هو الوضع بالنسبة إلى مجلس الدولة والمجلس الدستوريّ في فرنسا، والمحكمة العليا في الولايات المتّحدة، والمؤسّسات القضائيّة المماثلة في العديد من دول العالم(١٠). وإنّ الفقهاء المؤتَمنين على مراقبة احترام الشّريعة الإسلاميّة هم الذين أسّسوا هذا المجلس القياديّ في إيران، من خلال المادّة الثانية في القوانين الملحَقة بدستور سنة ١٩٠٦. فمع أنّ هذا المجلس لم يجتمع إلاّ في ما ندر، لكنّه كان على الأقلّ سابقةً في التقاليد الدّستوريّة للبلاد.

أين يضع الخميني في «ولاية الفقيه» مسؤوليّة العلماء (أو ولايتهم) في هذا الميزان؟

لم ينبثق من محاضرات عام ١٩٧٠ جواب واضح على هذا السُّؤال، لكنّ وزن الحجّة العامَّة يميل نحو الدّمج بين مفهوم سنة ١٩٠٦ للإرشاد والموقف الأكثر وطأةً على المسائل الحكوميّة كما تُفهم في القالب التّنفيذي - التّشريعي للدّيموقراطيّات المعاصرة.

ويوجِّه الخميني، إلى جانب مناداته بالسَّيطرة المطلقة للعلماء، انتقادات ساخرة عنيفة إلى استيراد القوانين الأجنبيّة، خاصّاً بالذّكر تلك البنود البلجيكيّة التي كانت في صميم النصّ الدستوريّ الفارسيّ لعام ١٩٠٦: «فحينما أرادوا وضع القانون الأساسي-أي الدستور - للبلاد، عمد هؤلاء العملاء إلى القوانين البلجيكية، التي استعاروها من السفارة البلجيكية، وقام عدّة منهم... باستنساخها»(١١) كذلك يساوي الخميني ولاية الفقهاء بـ«حكومة الناس، وإدارة الدولة، وتنفيذ أحكام الشرع»(١٢) لكنّ ثمّة فقرات أيضاً تعترف بسلطة نسبيّة للعلماء من حيث السّيطرة على الدّولة، بما يتعارض مع النزعة المطلقة لتولّي الفقهاء للحكم. الخميني في مكان آخر: «وإذا كان السلاطين على جانب من التدنّي فما عليهم إلاّ أن يصدروا في أعمالهم

وأحكامهم عن الفقهاء، وفي هذه الحالة فالحكّام الحقيقيون هم الفقهاء، ويكون السلاطين مجرّد عمّال لهم»[١٣]. وتردّد هذه الفقرة الأخيرة صدى قول مأثور ومعروف جيّداً في إيران، هو: «إذا رأيت الفقهاء على أبواب السّلاطين فبئس الفقهاء وبئس السّلاطين؛ وإذا رأيت السلاطين على أبواب الفقهاء، فنعْم الفقهاء ونعْم السّلاطين»[١٤]. ولا يغيّر من واقع الالتباس فصل فعّال بين السّلطات، وإن مُنح العلماء القولَ الفصلَ في الدّولة. فالقيادة والولاية تتمتعان بتفريقات دقيقة، ومن الصّعب أن تجد في محاضرات الخميني توازناً تامّاً بالنّسبة إلى دور العلماء والحكّام في الدّولة. وان كان صحيحاً أن الكلمة النهائية هي للعلماء، لكنّ القدر الفعلي لسيطرتهم ونفوذهم يبقى غير محدَّد على نحو دقيق.

وبالفعل، كان الخميني عام ١٩٧٠ أكثر إهتماماً بدحض التّفسير الإستكانيّ للحديث وللتقاليد الشيعيّة، ولا تهمّه كثيراً تفاصيل طبيعة زعامة العلماء. وهذا أمر مفهوم، بالنّظر إلى دور العلماء المتراجع والمتقلّص في المجتمع آنذاك، حتى كهيئة إستشاريّة. وفي تلك السنة، كان دستور ١٩٠٦، وبخاصّة في البعد المحدَّد بالمادّة الثانية، مهجوراً بل حبراً على ورق.

عندما تسلّم العلماء السّلطة في إيران عام ١٩٧٩، بقيت الفجوة قائمة؛ وما زالت هناك حتى الآن حلقة مفقودة بين عموميّات محاضرات النّجف ونصّ الدّستور الإيرانيّ.

من هنا، أن حجج الخميني والدّوائر الإيرانيّة حوله شكّلت، في الواقع، مقترحات وإيحاءات رحبة المدى للنزعة التدخُّليّة. ولم يقدِّم المخطَّط لذي لاحت طوالعه في مؤتمرات النَّجف ومقالات محمود الطّالقاني الدّستوريّة[١٥]، سوى إطار عمل عام، كان مفتقراً إلى المواصفة الضرورية للمفصلة المؤسّساتيّة. وقد يكون نصٌّ آخر هو الذي مارس قدراً أكبر من النّفوذ على صياغة الدّستور الحالي لإيران، هو البحث الذي كتبه محمد باقر الصدر عام ١٩٧٩، ردّاً على استفسار علماء لبنانيّين عن رأيه في «مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران»[١٦].

وقبل بحث المادّة التي تتضمّنها «اللمحة الفقهيّة التمهيديّة» عن هذا المشروع، ومقارنتها بالهيكليّات المعمول بها في الدّستور الإيرانيّ، لا بدّ من الإطّلاع على مستويين إضافيين أكثر تجريديّة في نظريّة الدّولة الإسلاميّة. الفكرة المجرّدة الأولى فلسفية تبحث في أصل الوجود، وهي مبنيّة على نظريّة الدّولة الإسلاميّة في أوثق صلة ممكنة بما جاء في القرآن.

إلى أي أسس قرآنيّة يُستنَد لتحديد المسؤوليّة عن هذه الدولة، وتبرير تولّي العلماء قيادتها؟ وبعبارة أخرى، لماذا العُهدة إلى الفقيه بأيّ مسؤوليّة من هذا القبيل في إدارة شؤون الدولة؟

في ما يتعلّق بضرورة إيجاد مرتكز في النّصوص القرآنيّة، كانت ردود المنظّرين المعاصرين من علماء المسلمين متغايرة. وغالباً ما يقدّمون الآية عن الشّورى(١٧)، رغم صعوبة استعمالها لشرعنة تسلُّم العلماء قيادة الدّولة. ويشير الخميني أيضاً، في محاضراته النّجفيّة، إلى «الأمر بالمعروف والنّهي عن المُنكر»(١٨)، علماً بأنّ هذه الإشارة تقلّ دقّة عن سابقتها، من وجهة النّظر الدّستوريّة، وليس ممكناً تأويلها لتعني أكثر من وجوب تطبيق الوصيّة القرآنية الأخلاقيّة في الحياة العامّة.

إلا أن الفصل عن «الأمر بالمعروف» في الرسالة الفقهية التي أعدّها الخميني، يتضمّن بعض التفاصيل المهمّة عن رأيه في موقف العلماء تجاه الدّولة، إلاّ أنّ هذه المناقشة تمثّل امتداداً للكتب الكلاسيكيّة الصّادرة عن فقهاء الشّيعة (١٩).

المستوى الثاني من التّجريد المعنويّ في نظريّة الدّولة الإسلاميّة هو فلسفيّ، ويبحث عن أهميّة السّلطة في ظلّ الدولة الإسلاميّة وقدرتها على البقاء طوال أربعة عشر قرناً رُغْمَ النّوائب والشّدائد. ويُقرَن هذا البُعد، في التقليد الجعفريّ، بالشّيعة كمذهب أقلّية في عالم الإسلام؛ وبأهمّية عُرف المقاومة الشيعيّة، المتمثّلة بكربلاء والسّائرة على خطى الحسين. إلاّ أن النّصوص النّضاليّة الحديثة، كما في «الحكومة الإسلاميّة» للخميني، لا تأبه كثيراً بالبُعد الفلسفيّ. وفي محاولة الصّدر إكمال معاينته الدّستوريّة عام ١٩٧٩، كان هذا الجانب الفلسفيّ، الذي يطوّر تعاليمه في «فلسفتُنا»(٢٠) الهدفَ من كتيّب عن «منابع القدرة في الدّولة الإسلاميّة»(٢١).

فقبل التحوّل إلى أوجه في المسألة الدّستوريّة تعالج جوهر علاقة السلطة ومسؤوليّة العلماء في الدّولة، من المفيد معرفة الكيفيّة التي طوّر فيها محمد باقر الصّدر منحىً أكثر عمقاً في إرسائه قواعد سلطة كهذه على النّصوص القرآنيّة، في سعيه إلى كشف سياق فلسفيّ على امتداد التّاريخ الإسلاميّ بكامله.

المرحلة الأولى : قراءة القرآن دستورياً

الآية الرابعة والأربعون من سورة المائدة هي التي يجد فيها محمد باقر الصّدر شرعنةً للدّولة الإسلاميّة، ولتأسيس مكانة العلماء فيها. ويوفّر كتاب «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»[٢٢]، الذي نُشر أوّل مرّة عام ١٩٧٩، مرحلةً مهمةً في أفكار العالم العراقيّ ومواقفه، قبل اغتياله؛ كما انّه من أرقى النّصوص في الأدبيّات الإسلاميّة الحديثة عن العلاقة بين القرآن والبنية المقترحة للدولة الإسلاميّة. وسنحاول توضيح هذا الأمر بالمقارنة مع بعض التفسيرات الرئيسيّة المعاصرة للآية الرابعة والأربعين:

> إنّا أنزلنا التّوراة فيها هدىً ونورٌ يحكُم بها النّبيّون الذين أسلموا للّذين هادوا والربّانيّون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء[٢٣].

يمكن قراءة هذه الآية بشكل حصري، وهذا ما حدث تكراراً في الماضي. وتُواصل بعض التّفسيرات العصريّة المعتمَدة قراءة الآية بشكل ضيّق، بالارتكاز على السبب المُجتمع عليه لنزول الآية؛ وهو أنّ يهوديّين تنازعا في قضيّة زنا، وذهبا الى النبيّ للتحكيم، فشدّد الرّسول على وثاقة الصّلة بين هذا الموضوع وقانونهما الدّينيّ، كما أوحي به في الكتب وطوّره الأحبار المعهودُ إليهم بمهمّة تفسيره[٢٤]. ومن الواضح أنّ التّوكيد العرضيّ للآية على الشرع الدّينيّ، بحسب هذا التفسير، محدود ومقيّد. وبالإمكان تصنيف هذه المسألة، قانونيّاً، كقضيّة تضارُب بين القوانين، مع نظام تحكيميّ متشدّد نسبيّاً يمنع اللجوء إلى حكم من خارج الطائفة وإلى شرع غير شرعها الخاصّة.

في المغايرة، يتّسم تفسير الصّدر بمنهج مفعم بالتأويل الدّستوريّ-السياسيّ، الموسوم بصبغة شيعيّة مميَّزة. يقول الصدر شارحاً، بعد استشهاده بالآية المذكورة:

> والأصناف الثلاثة على ضوء هذه الآية هم النبيون والربانيون والأحبار، والأحبار هم علماء الشريعة والربانيون درجة وسطى بين النبي والعالم وهي درجة الامام.
> ومن هنا أمكن القول بأن خط الشهادة يتمثّل: - أولاً[٢٥] في الانبياء. وثانياً في الأئمة الذين يعتبرون امتداداً ربّانياً للنبي في هذا الخطّ. وثالثاً في المرجعية التي تعتبر امتداداً رشيداً للنبي والإمام في خط الشهادة[٢٦].

يستخرج محمد باقر الصّدر، في هذا التّفسير للآية القرآنيّة، منهجاً ذا سنّة شيعيّة واضحة. في المقام الأول، يُهمل الإشارة الواضحة إلى اليهوديّة، بتصنيفه التّوراة في تبويب «كتاب ربّاني». بعد ذلك، يعطي تفسيره رنّة شيعيّة

قويّة، بإلماعه إلى الربّانيّين لا كحاخامين، كما هو موحىً في السِّياق، وإنّما كالأئمّة الجعفريّين الإثني عشر. فالأحبار، في هذا المعنى، هم المرجعيّة الشّيعيّة التي تكوِّن، في رأي الصّدر، جماعة الشّاهدين الأخيرة في مسلك الشَّهادة، وأن هؤلاء الشاهدين، كما في الآية المستشهَد بها، هم المؤتمنون على حماية كتاب اللّه بعد النبي محمد والأئمّة الإثني عشر. ولكون المرجعيّة موجَّهة ضمنياً لتحمُّل المسؤوليّة العامّة، فإنّ الشهادة، في مفهوم الصّدر، تعهد إلى هذه المرجعيّة بمهمّة حراسة الجمهوريّة الإسلاميّة والذود عنها، على غرار المخطّط الذي أعدّه أفلاطون للملوك الحكماء في مدينته المثاليّة.

وتبدو الجدة والأصالة في هذه القراءة للقرآن، على نحو أكمل وأفضل، في المغايرة معَ التّفسيرات الرئيسيّة في القرن العشرين.

يفهم محمد رشيد رضا هذه الآية حصرياً، فيقول في «تفسير المنار»:

> النبيون - موسى ومن بعده من أنبياء ... يحكمون للذين هادوا. [موسى ومن بعده من انبياء بني اسرائيل يحكمون] اليهود خاصة، لأنها شريعة خاصة بهم لا عامة، ولذلك قال آخرهم عيسى: لم أُرسَل الا الى خراف اسرائيل الضالة(٢٧).

لذلك وبحسب التّفسير الخاصّ لتلميذ محمد عبده ومريديه، فإنّ أهمّية القول المستشهَد به تتقلّص بسبب الإشارة إلى اليهوديّة. ولا يذكر «تفسير المنار» أيّ نظام دستوريّ من الممكن أنْ يوحي بأن أيّ مرجع، بل أيّاً من القادة الروحيّين الأرفع منزلةً، مقدَّر له إكمال مسيرة الشّهادة.

بعد رضا بنحو خمسين عاماً، كان البعد الشّيعي أيضاً غائباً كلياً عن كتابات السيّد قطب، وهو أمر طبيعي. لكنَّ المنحى السياسيّ للنصّ مشدَّد عليه في تفسير القائد المصري، واستشفاف الحاجة من بين سطوره إلى إقامة نظام سياسي إسلاميّ شامل

> يتناول هذا الدرس، [بحسب المنظِّر الأول للإخوان المسلمين في مصر]، أخطر قضيّة في قضايا العقيدة الإسلامية، والمنهج الإسلامي، ونظام الحكم والحياة في الإسلام... في هذه السورة تتّخذ [هذه القضية] شكلاً محدداً مؤكداً؛ يدل عليها النص بألفاظه وعباراته، لا بمفهومه وإيحائه...(٢٨).

إلاّ أنّ السيِّد قطب لا يركِّز على المنظومة الدّستوريّة، كما يفعل محمد باقر الصّدر. فأهمية الآية كامنة في دعوتها العامّة إلى قيام مجتمع إسلاميّ شامل، يلتزم بفرائض القرآن ويحترمها في كلّ مجالات الحياة. ويستعمل قطب هذا النصّ، الذي هو في القرآن الأكثر إفصاحاً عن مسألة الحكم ووجوب اتّباع تعاليم الوحي، للحضِّ على إقامة دولة إسلامية محض هي، في نظرته، دولة تعمل بحسب الأصول المنزلة في كتاب اللّه.

لكنَّ السيّد قطب يتّخذ موقفاً معاكساً لموقف محمد باقر الصّدر من دور الأحبار (المرجعيّة، في تفسير الصّدر):

> إنه ليس أشنع من خيانة المستأمن، وليس أبشع من تفريط المستحفظ، وليس أخس من تدليس المستشهد. والذين يحملون عنوان «رجال الدين» يخونون ويفرطون ويدلسون، فيسكتون عن العمل لتحكيم ما أنزل الله، ويحرفون الكلم عن مواضعه، لموافاة أهواء ذوي السلطان على حساب كتاب الله(٢٩).

يوحي هذا النصُّ ضمناً بأنّ رجال الدّين على نوعين: فمنهم أولئك الذين «يخونون ويفرطون ويدلّسون»، لخدمة أهل السّلطة؛ ومنهم الصّادقون الصّالحون المفترَض بأنّهم لا يعملون «على حساب كتاب الله». ويرى قطب، الذي خذله علماء مصر، وهو أمر ليس مستغرباً أو مفاجئاً بالنّظر إلى تصوّره الصّفة المميِّزة لشيوخ الأزهر بأنها الإعراض عن اتّخاذ المواقف المطلوبة، أن أسوأ أمر ممكن هو استئمان الهرميّة الدّينيّة على حكم الله. ومن نافل القول إنّ السيِّد قطب، ومعظم القادة التّاريخيّين للإخوان المسلمين، مثل حسن البنّا وعمر التلمساني، لم يكونوا راضين على التّسليم الأزهريّ بالواقع(٣٠).

في المغايرة، كان محمد باقر الصَّدر يترقّى ويتدرّج في النّجف، في أوساط جيل من «رجال الدّين»، يتطلّعون نحوه في عام ١٩٧٩، بوصفه الخميني المنتَظر للعراق. فمن الطبيعي ألاّ يشارك المجتهدون العراقيّون تحفُّظ السيِّد قطب على تفسير للقرآن ينوِّه بشهادة العلماء في التّحديد الدّقيق لمعنى الدولة الإسلاميّة.

لكن التّوكيد على البعد السياسيّ للآية، وأيضاً على وجود أساس في القرآن لإقامة «نواة» للدّولة الإسلاميّة، يجعل من الصَّدر وقطب متقاربين جداً في تفسيريهما للآية الرابعة والأربعين من سورة المائدة.

كذلك، فإن تأويل الصّدر غير مألوف في العالم الشيعيّ. إلا أنّ تباينه مع آراء عظماء المفسّرين الشيعة يحمل منطقاً خاصاً به. فكلّ من «الميزان في تفسير القرآن» للطباطبائي(٣١) و«تقريب القرآن إلى الأذهان» للشيرازي(٣٢)، يدلّ على إسنادات شيعيّة في شرح السُّورة. وتعني الآية الرابعة والأربعون، وفقاً للشِّيرازي، وجوب التقيّد بالتّوراة ككتاب سماويّ، إلى أنْ ينسخها كتاب أفضل هدْياً وأعظمُ نوراً(٣٣). وطالما أنّ نصَّ الكتاب المقدَّس لم يتغيَّر، يكون مسموحاً للمؤمنين به أن يُحكَموا به، بما فيهم اليهود والنّصارى(٣٤). وقراءة الشِّيرازي للآية، شأنها شأن التّفسير الخاصّ لرضا، محدَّدة وغير سياسيّة؛ إذ ينزع إلى حصر تأثير الآية بالسياق الخاصّ باليهوديّة. وحتى الطابع الشيعيّ

يبقى عاماً على الرّغم من الإشارة إلى الإمام الأوّل.

لكنّ تفسير الطباطبائي مختلف عن ذلك، وتعليقه على الموضوع أكثر شموليّة. فهو يستشفّ من النص، مثل قطب والصّدر، تعبيراً أكثر عموميّة مما قد توحي به الإشارة إلى التوراة[٣٥]. كما أنّ شموليّته، على عكسهما، غير سياسيّة، بحيث يشبه في هذا الحياد السياسيّ تفسيرَي رضا والشّيرازي. إلاّ أنّ الطباطبائي يخرج بفكرة عامّة غائبة عن التّفسيرات الأخرى، يتوسّع فيها مخطّط الصّدر، ليجعل منها المدخل إلى النّظام الدّستوريّ برمته. يقول مؤلّف «الميزان في تفسير القرآن»، «فيثبت أن هناك منزلة بين منزلتي الأنبياء والأحبار، وهي منزلة الأئمة... فإن اجتماع النبوة والإمامة في جماعة لا ينافي افتراقهما في غيرهم»[٣٦].

وهكذا، يُحدَث فصل رسميّ بين الطبقات الثلاث: الأنبياء، والأئمّة، والعلماء: «فقوله عليه السلام: فهذه الأئمة دون الأنبياء، أي هم أخفض منزلة من الأنبياء بحسب الترتيب المأخوذ في الآية كما أن الأحبار - وهم **العلماء**[٣٧] - دون الربانيين»[٣٨].

وتتوجب الإشارة هنا، إلى أنّ هذا المنهاج العمليّ المقتصر على الشّيعة لاهوتيّ بحت[٣٩]، ويدخل في سياق السّرد التّحليليّ، أو ما يسمّيه الطباطبائي «البحث الرّوائيّ»[٤٠]، ولا يُلمح الطباطبائي إلى هذا التمييز في الجزء «عن معنى الشّريعة»، المخصّص لتفسير السورة فقهيّاً[٤١]. وعلى نقيض الصّدر، لا يستمدّ الطباطبائي منظومة دستوريّة من الآية الرابعة والأربعين؛ متوافقاً في هذا التضييق مع تقديره العامّ لوجوب أن يكون الدور الإجتماعيّ للعلماء الشّيعة في الإرشاد الروحيّ أكثر مما هو التّوجيه السياسيّ[٤٢].

لكنّ طبقات الطباطبائي، والتّحداريّة الشّيعيّة المماثلة في التّفسير[٤٣]، هي وحدها التي تسمح ببناء القبّة العلويّة في المخطّط الدّستوريّ للصّدر. وهذا التّصنيف الشّيعي، الذي يَعهد إلى المرجعيّة، في مفهوم الصّدر، بواجب مواصلة الدّور العامّ للأنبياء والأئمّة الإثني عشر، يبشّر بمقدَم ما يسمّيه الصّدر «قيادة عقائديّة»، تكون مهمّتها تقديم «المقياس الموضوعي للأمة من الناحية الإسلامية... لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط بل للعناصر المتحركة الزمنية ايضاً بأعتباره [أي المرجع] هو الممثل الأعلى للأيديولوجية الإسلامية»[٤٤].

يلخّص الجدول التالي المواقف المختلفة في تفسير الآية الرابعة والأربعين من سورة المائدة:

قرآن ٥: ٤٤	تدخّل/ عدم تدخّل	إشارة إلى العلماء	خاصّ (شيعي)/ شمولي (إسلامي)
شيرازي	عدم تدخّل	لا	خاصّ
رضا	عدم تدخّل	لا	شمولي
طباطبائي	عدم تدخّل	نعم	خاصّ
قطب	تدخّل	لا	شمولي
صدر	تدخّل	نعم	خاص

بالنّسبة الى الصدر وقطب، يتوجّب تفسير هذه الآية بأنّها دعوة إلى تدخّل سياسيّ، محسوم، قائم على ضرورة تطبيق الأحكام القرآنيّة، من حيث كونها الشّريعة، في المجتمع. لكنّ السيّد قطب، على خلاف الصّدر، لا يرى أيّ منهج علميّ شيعيّ في الآية، ويُبقي الهرميّة الدينيّة خارج دور القيادة في المدينة، إنْ كان فعلاً يعهد إليها بأيّ دور على الإطلاق. في المقابل، يعتبر الطباطبائي، كما الصّدر، دور العلماء حيوياً وجوهريّاً في تفسير الآية. ويفسِّر هذا الأمر أيضاً كون الإثنين استخصاصيّين في تأويلهما، يريان أنّ العلماء هم خلفاء الأنبياء وأئمّة الشّيعة.

والشيرازي الشّيعيّ هو أيضاً استخصاصيّ، لكنّ تركيزه على مذهب الشّيعة ليس ناجماً عن أيّ أهمّية يعطيها للعلماء في تفسيره تلك الآية. فليس ثمّة ذكر لأي خلافة للأئمّة، في حين أنّ الطباطبائي والصدر يعتبران هذه الخلافة آيلة إلى العلماء. وخلاصة القول، إنّ تشيُّع الشّيرازي «ثقافي» فحسب. في المقارنة، وكما هو متوقَّع، لا أثر لتشيُّع في تفسير السّنّيّين قطب ورضا، ويصبح تأويلهما بحكم الطّبع شمولياً. فهما يشيران إلى إسلام تكون فيه المعتقدات الإستخصاصيّة (المقتصرة على جماعات قليلة معيّنة) خارجة عن الصَّدد ولا تطابق المقام.

إنّ الصّدر وقطب هما المفسِّران الوحيدان اللذان ينسبان إلى الآية قيمة سياسيّة، بينما يقرأها الشّيرازي، ورضا (في «تفسير المنار») والطباطبائي، «بشكل «غير تدخلي»، ويرون أنّها لا تتضمّن أيّ تخويل سياسيّ»[٤٥]. وتنحصر قراءتا الشّيرازي ورضا في تفسير يحدّ من تأثير الآية، ويقصرها على

السّياق الخاصّ باليهود. ويتحوّل سبب النّزول، في رأيهما، إلى الأفق العقليّ الوحيد لتطبيقها. أما تفسير الطباطبائي، وإنْ لم يكن دعوةً إلى إعتماد الآية الرابعة والأربعين أساساً لنموذج دستوريّ، إلا أنَّه يُدخل عاملاً شيعياً يؤسِّس، بالإشتراك مع التّخصيص السياسيّ لقطب والصَّدر، سعيَ العلاّمة العراقي إلى تثبيت المرجعيّة دستورياً وترسيخ جذورها في صميم الدّولة الإسلاميّة.

ليس نظام الصّدر الدّستوري للمرجعيّة، المركز على القرآن، مختلفاً ومميَّزاً فقط، عند مقارنته بتفسيرات أعيان آخرين في إسلام القرن العشرين؛ وإنّما يشكّل أيضاً، عبر إدخاله مفهوماً شيعيّاً في لبِّ الدّولة الإسلاميَّة المفتقدة، تغيُّراً ملحوظاً عن الكتابات الأقدم عهداً للصّدر. فعندما تطرّق في كتابه، «إقتصادُنا»، إلى موضوع القيادة في الدّولة الإسلاميّة، تراه يتجنّب «أن يتكلم عن نظام الحكم في الإسلام، ونوعية الشخص أو الجهاز الذي يصح أن يخلف الرسول شرعاً في ولايته وصلاحياته، بوصفه حاكماً». وما فعله الصّدر بدل ذلك، في «اقتصادنا»، هو أنه «افترض في التّحليل وجود حاكم شرعي»[٤٦]. وكلّما ذكر دور الحاكم في «المجال الاستنسابي»، أي «منطقة الفراغ»[٤٧] التي يتحتّم على القائد ضبطها وتنظيمها، كان يستعمل معه تعبير «وليّ الأمر»، أو «حاكم شرعي»[٤٨]، بدلالة ذات شموليّة أوسع بكثير من مفهوم المرجعيّة الشيعيّ، السائد في كتابات الصّدر في أواخر عمره.

المرحلة الثانية: البعد الفلسفي

وفّر كتاب «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» مرتكزاً قرآنياً لنظام إداري مؤسّساتيّ، يواصل فيه العلماء دور الأنبياء وأئمّة الشيعة على رأس المجتمع. وكان للصّدر أيضاً، في عامه الأخير، إسهام آخر في مسألة الدولة، هو «منابع القدرة في الدّولة الإسلاميّة»، الذي نُشر مع خمسة كتيّبات أخرى عام ١٩٧٩، في مجموعة عنوانها «الإسلام يقود الحياة»[٤٩]. ومن الواضح أنّ تلك الكتابات كانت من وحي الإنتصار الذي حقّقته الثورة الإيرانية، تهدف إلى تعزيز وقْعها وتأثيرها عقائدياً. وقبل بحث المتوازيات بين «اللّمحة» الدستوريّة التي كتبها الصّدر أيضاً عام ١٩٧٩ لمجموعته السّداسيّة، والتي تُعتبر خير دليل على أهمّيته بالنّسبة إلى المنظومة القانونية الإيرانيّة الحاليّة، لا بدّ من تبيان نظرة الصّدر الفلسفيّة إلى السلطة في أعقاب الثورة الإيرانية، من

خلال عرض موجز للآراء المروّجة في «منابع القدرة».

يمثّل هذا الكتيّب وجهة نظر عامّة في نظام الحكم الإسلاميّ، وقد أراده الصّدر تكملةً لدراسته التي كان يُعدّ لها منذ فترة طويلة عن المجتمع. يقول العالم العراقيّ في مستهلّ الكتاب، مشيراً إلى الدّراستين الدّستوريّتين الأخريين في مجموعة «الإسلام يقود الحياة»، «أن الدولة الإسلامية تُدْرس بما هي ضرورة شرعية لأنها إقامة لحكم الله على الارض وتجسيد لدور الانسان في خلافة الله»(٥٠). ويضيف: «وأخرى تدرس على ضوء هذه الحقيقة ولكن من ناحية معطياتها الحضارية العظيمة وقدراتها الهائلة التي تتميّز بها عن اي تجربة اجتماعية أخرى». ويطوّر هذا الوجه الحضاري لفكرة «الضرورة الإسلاميّة»، في «منابع القدرة»، من منطلقين عامّين: (١) «أولاً- في التركيب العقائدي الذي يميز الدولة الإسلامية، ثانياً - في التركيب العقائدي والنفسي للفرد المسلم في واقع عالمنا الإسلامي اليوم»(٥١).

وبالنسبة إلى الدولة، يكوّن عنصران ارتباطها بالإسلام. فمثل أيّ مجتمع آخر، ثمّة هدف يصبو النّظام إلى تحقيقه. وهذا الهدف، في مفهوم الدّولة الإسلاميّة، هو سلوك الطريق نحو «اللّه المطلق، والقيَم المرتبطة به: العدل والعلم والقدرة والقوة والرحمة والجود تشكل بمجموعها هدف المسيرة للجماعة البشرية»(٥٢). لكنّ العنصر الآخر هو الذي يُصرّ عليه الصّدر في عام الثّورة ذاك، أي «تحرير الإنسان من الإنشداد إلى الدنيا»(٥٣). ويقول الصّدر إنّ هذا الأمر ليس مجرّد «تصوّر ذهني»، كما هو عليه في العديد من الدول أو الأنظمة الأخرى في العالم(٥٤). فالمساواة عاشها النبي والإمام الأول ومارساها؛ والمساواة في دولة اسلاميّة يجب ألاّ تكون مجرّد كلمة على الورق في الدّستور، وإنّما من الواجب تطبيقها وممارستها فعليّاً.

بعد ذلك، ينتقل الصّدر إلى بحث هذه التجربة التاريخيّة في الكفاح الفعّال ضدّ التّفاوت والظّلم والإستغلال، على مستوى الأفراد، قائلاً إنّ المسلم حافظ على ارتباط مميَّز بدينه، رغم كلّ الشّدائد والمحَن: «وهذه العقيدة الإسلامية الباهتة تشكّل على الرغم من خفوتها وعدم اتقادها عاملاً سلبياً تجاه أي إطار حضاري أو نظام اجتماعي لا ينبثق فكرياً وايديولوجياً من الإسلام»(٥٥). ولم تتمكّن هذه الأنظمة الأخرى من السّيطرة على المجتمعات الإسلاميّة إلاّ بالقوّة والعنف. ويُظهر الأفراد دوماً، بطريقة عفويّة تلقائيّة، كما في حملهم السّلاح لصدِّ غاز أو معتد، او بطريقة أكثر ثباتاً وديمومةً، عبر استمرارهم في دفع الصّدقات إلى الفقراء، أن السَّيطرة الأجنبية سوف تبقى

على الدَّوام مكبوحةً نتيجة تعلُّقهم بإيمانهم.

إنَّ قدرة الإسلام هذه على البقاء عميقةُ الجذور في التّاريخ. ويرى الصّدر أنَّ المسلم يضع نصب عينيه دائماً وجوب الإقتداء بالدَّولة الإسلامية الأولى، وضرورة مضارعتها إتقاناً وكمالاً. ويبدو تأريخ هذه الدّولة في «منابع القدرة» أكثر دقّة عمّا هو عليه في «إقتصادنا»، إذ يقول الصّدر: «الدولة الاسلامية تقدم للفرد المسلم مثالاً واضحاً لديه وضوح الشمس، قريباً من نفسه... وأي مسلم لا يملك صورة واضحة عن الحكم الاسلامي في عصر الرسول وفي خلافة الإمام علي وفي معظم الفترة الممتدة بينهما...»(٥٦).

لكنَّ كتاب «منابع القدرة في الدولة الإسلاميّة» لا يتضمّن أيَّ معلومات تُذكَر عن هذه المنابع. فالدّراسة مكرّسة في المقام الرئيسيّ للدّلالة، مرة أخرى، على خصوصيّة الدّولة الإسلاميّة وفذاذتها، سواء من الناحية التّاريخيّة، كتجربة تعتمد على أربعة عشر قرناً من التعلُّق بالإسلام، أم من الناحية الحاليّة، كسعْي دائم وراء الإرتفاع بالخُلُق إلى مرتبة الكمال الإلهيّ. ولعلّ الفكرة الرئيسيّة المثيرة للإهتمام في هذه الدراسة هي الإصرار على الزُّهد، في الجهود المبذولة من أجل «[إلباس] الأرض إطار السَّماء»(٥٧). ومن الواضح أنَّ فكرة العدل هذه برزت مجدَّداً في الشّرق الأوسط، عام ١٩٧٩، كعقيدة مركزيّة في توكيد الإسلام السّياسيّ وفرض الإعتراف به(٥٨).

وتلازم تطوُّر العمليّة، التي أدّت إلى تضييق قاعدة الصّدر المؤسَّساتيّة للقيادة، مع ظرفية تاريخيّة حملت آثار جراح المجابهة مع الدّولة(٥٩). وجليّ أن الأسس الدّستوريّة لفرْضيَّته تمثِّل اهتماماً بإحكام السَّيطرة على الجهاز الثوريّ في أوقات الضّيق والشِّدّة. ففي العراق، خلال عام ١٩٧٩ ومطلع العام التّالي، كان على الصَّدر أن يختار بين جبهة للمعارضة متقلقلة غير متماسكة، يعبِّر عنها في ندائه الأخير «إلى شعب العراق»(٦٠) وبين دعوته المحدودة إلى تسلُّم العلماء دفّة الحكم وفقاً للآية الرابعة والأربعين من سورة المائدة، نظرياً وعمليّاً. وتواجه دعوة الإسلام في العراق، الذي هو فعلاً مجتمع مركّب، مكوّن من جماعات عرقيّة ومذهبيّة مختلفة، أرضيّة إجتماعيّة صعبة. في المقابل، يُتيح التّجانسُ النّسبيّ، في التركيبة الدّينيّة للشّعب الإيرانيّ، مجالاً واسعاً لمناقشة الإختلاف الطائفي الهامّ. ومن المؤكّد أنَّ بقاء البعد الإثنيّ مسألة لها أهميّتها(٦١) لكنَّ الصَّدر في خضمّ الحماسة التي أثارها انتصار الثّورة الإيرانيّة، لم يُعر المشكلة العرقيّة أيّ اهتمام يُذكر. وفي سنة ١٩٧٩، عبّر عن آرائه الدّستوريّة بطلاقة في «لمحة فقهيّة تمهيديّة عن مشروع دستور للجمهوريّة الإسلاميّة في إيران»(٦٢).

المرحلة الثالثة : مسوّدة دستور لإيران

تحتلّ «منابع القدرة» ثانية المراحل من عمليّة ثلاثيّة المستويات في تكيُّف فكر الصَّدر مع الواقعيّات الجديدة للثورة الإيرانية. في المستوى الأوّل، توفِّر «خلافة الإنسان» تلك المرتبة السَّماويّة اللاّهوتيّة للنّظام الدّستوريّ في القراءة المتميِّزة للسُّورة الخامسة. وتشكِّل «منابع القدرة»، كمستوى ثان، تنقيباً فلسفياً عن أهمّية الإسلام عبر التّاريخ؛ في حين تُعبِّر «لمحته الفقهيّة التّمهيديّة» عن المرحلة الثالثة من تطابق فعليّ وعمليّ لهذه النّظرات في عمليّة تطوّر الثّورة الإيرانيّة.

من المهمّ معرفة تاريخ هذه اللمحة الفقهيّة بالضّبط، لتقدير نفوذ الصّدر في إيران والعراق حقّ قدره. فلقد أنهى الصدر إعداد هذا الكتيّب في السّادس من ربيع الأول ١٣٩٩ هـ، الموافق للرابع من شباط ١٩٧٩ م[٦٣]، أي قبل الإنتصار الأخير للثوريِّين الإيرانيّين. وكان الجيش الإيراني لا يزال حينئذ تحت قيادة شهبور بختيار، المعيَّن رئيساً للوزراء قبيل فرار الشّاه؛ وتهيمن على البلاد حالة من التوتّر الشّديد، النّاجم عن تجاذب السّلطة. ولم تتقوّض دعائم الحصن الأخير للنِّظام القديم إلاّ في ليل العاشر من شباط، عندما حشد الجيش للثورة وأعلن دعمه الكامل لها[٦٤]. ومعنى ذلك، أنَّ في فترة انكباب الصَّدر على كتابة «اللّمحة الفقهيّة» لم تكن لمفهوم الدولة الإسلاميّة صيغة دستوريَّة محدَّدة بدقّة؛ ولم يقدِّم المنهج الفكريّ، المبشّر به في محاضرات الخميني النّجفيّة[٦٥] ومقالات الطّالقاني الدستوريّة[٦٦]، إلاّ إطار عمل عاماً فحسب، مفتقراً إلى تفصيلات الترابط المؤسّساتيّ المتّسق.

على أيّ حال، فإن دخول الخميني في تفاصيل من ذاك النَّوع، قبل الإنتصار في المعركة الأخيرة، كان سيبدو خطوة مبتسرة وغير حصيفة. وممّا لا شكّ فيه، أنّ الخميني أظهر، في أثناء الفترة التي أمضاها في منفاه الفرنسيّ في نوفل-لو-شاتو لباقة شديدة جداً في تجنّبه الالتزام بمخطّط مجتمعيّ محدَّد، ورفْضه التصرّف بتهوُّر، وهو من النّصر على قاب قوسين أو أدنى[٦٧]. ولكلّ هذه الأسباب، يبدو أنّ «لمحة» الصّدر لم تكن تعقيباً أو تعليقاً على أيّ مخطَّط دستوريّ قائم قبل ذلك، بالرُّغم من عنوانها المضلّل[٦٨]؛ ولم يكن علماء الشِّيعة اللبنانيّون التوّاقون آنذاك إلى الحصول على تفاصيل إضافيّة عن قيام نظام حكم إسلاميّ، والذين تمنّوا على محمد باقر الصّدر مشاركتهم في أفكاره عن «الجمهوريّة الإسلاميّة» للخميني، يشيرون إلى أي نصّ بالتّحديد.

ولذا، فإنّ لمحة الصدر الفقهيّة هي أحد المخطّطات الأوليّة (وقد تكون المخطّط الأول) للدّستور الذي تبنّته طهران في فترة لاحقة. وتتّسم هذه الدراسة أيضاً بأهمّية مرموقة خاصّة من حيث تصدُّريّتها على مناقشة الدستور في إيران سنة ١٩٧٩، وبخاصّة على ضوء النّص الذي أعدّته أولى حكومات ما بعد الثورة وأعلنته في الثامن عشر من حزيران؛ وهو نصّ «لم يأت على ذكر عقيدة ولاية الفقيه»[٦٩].

حظيت «اللمحة»، التي ترجمت إلى الفارسيّة بمجرّد صدورها، بشعبيّة إيرانيّة واسعة النطاق في نصّيها، الأصلي والمترجَم[٧٠]. ومن المؤكّد أنّ الكتيّب كان ذا تأثير كبير، بالنّظر إلى المنزلة الرّفيعة لمؤلّفه آنئذ في الأوساط الدّينيّة. إلاّ أنّ ثمّة سمةً لـ «اللّمحة» تفوق أهمّيتها الرّسمية كمخطّط القانون الأساسيّ لإيران، إذ تبيّن لنا في تحليلها بإزاء النصّ النهائي للدّستور الإيرانيّ أنّ المنظومة المتبنّاة في إيران اقتبست بدون أيّ استثناء أو تعديل تقريباً، آخر الإسهامات الفقهيّة الهامّة لمحمد باقر الصَّدر بكلٍّ ما فيها من مقترحات، وتلجلجات وتناقضات.

يقول الصّدر في «اللّمحة» إن «الدّولة القرآنيّة» قائمة منطقياً على طاقة طبيعيّة حقيقيّة وجوهريّة، موجَّهة نحو المطلق: اللّه، ولذا، فهي تنطوي على الشخصية الأبديّة، والتي لا يُسبَر غورها، لكلمات اللّه. ويستعير الصّدر مجازاً من سورة الكهف، فيجاور بين «مسيرة الإنسان نحو الله» والآية التي تعرّف بقوّة الكلمة الإلهيّة: «قُلْ لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لَنَفد البحرُ قبل أنْ تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمِثْله مداداً»[٧١].

وتعطي المبادئ الأساسيّة التالية، التي اعتمدها الصَّدر في لمحته الفقهيّة صورة كاملة وشاملة للدّولة الإسلامية في الفقه الإسلامي:

(١) لا ولاية بالأصل إلا لله تعالى.
(٢) النيابة العامّة للمجتهد المطلق العادل الكفؤ عن الإمام وفقاً لقول إمام العصر عليه السلام (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله) فان هذا النص يدل على انهم المرجع في كل الحوادث الواقعية بالقدر الذي يتصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة لأن الرجوع اليهم بما هم رواة أحاديثهم وحملة الشريعة يعطيهم الولاية بمعنى القيموقة على تطبيق الشريعة وحق الاشراف الكامل من هذه الزاوية.
(٣) الخلافة العامة للامة على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها حق ممارسة أمورها بنفسها ضمن إطار الاشراف والرقابة الدستورية من نائب الامام.
(٤) فكرة أهل الحل والعقد التي طبقت في الحياة الاسلامية والتي بتطويرها على

النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورى وقاعدة الاشراف الدستوري من نائب الامام الى افتراض مجلس يمثل الامة وينبثق عنها بالانتخاب(٧٢).

يوجز هذا النصّ، الوارد في نهاية «اللمحة»، وجهة نظر الصّدر الدّستوريّة كما يطبّقها على إيران. ومن مستهلّها، يؤكّد مبدأ سيادة الله وسلطته العليا كمبدأ إسلاميّ للحكم، يُقدّم عمداً على غيره للتغاير مع النّظريات الغربيّة. وتلي هذه الفقرة مراجعة موجزة للنّظريات الدّستوريّة البديلة، السّائدة في الغرب. ويرفض الصّدر، على أساس نموذجه الإسلاميّ، المستحصَل عليه من سيادة إلهيّة متمازجة مع تدامج مبدأ التمثيل الشعبيّ ببرلمان منتخَب وإشراف للفقهاء، «نظرية القوة والتغلّب» (إشارة إلى هوبز)، و«نظريّة التّفويض الالهي الاجباري» (إشارة إلى الحقّ الإلهيّ للملوك في القرون الوسطى وهو ذاك الحق الذي يضعه الصّدر في المغايرة مع فكرته العامّة عن سيادة أسمى من طبيعة البشر، يفعّلها البرلمان والفقهاء)، و«نظرية العقد الإجتماعي» (في إشارة مباشرة إلى روسّو، وغير مباشرة إلى لوك ومنظّري العقد الإجتماعي الآخرين)، و«نظريّة تطوّر الدولة عن العائلة» (في إشارة مرجّحة إلى كتاب فريدريخ إنغلز عن «أصل العائلة والملكيّة الخاصّة، والدّولة»)(٧٣).

في المبادئ العامّة المتبنّاة في الدّستور الإيراني لعام ١٩٧٩، يصعب على المرء ألاّ يؤخَذ بأوجه الشَّبه مع ما أورده الصّدر في لمحته. فالمبدأ الأوّل في كتيّب الصّدر يتردّد كالصّدى في البند الأول، من المادّة الثانية للدّستور، الذي يعلن أنّ «الجمهوريّة الإسلاميّة نظام مبنيّ على الإيمان... بولاية الله». وتسهب المادّة السّادسة والخمسون في ترداد هذا المبدأ، قائلة إن «السّيادة المطلقة على العالَم وعلى الإنسان هي للّه. فهو يمنح الإنسان حقّ السّيادة على قَدَره الإجتماعيّ، ولا يُسمح لأي شخص باغتصاب هذا الحقّ أو استغلاله»(٧٤).

إنّ هذا المبدأ، الذي يبدو وكأنه مفرط في عموميّته بحيث يستحيل تمخُّضه عن نتائج منطقيّة، مفيد كتغايُر حادٍّ مع ما تفعله الدّساتير العصريّة تقليدياً من إناطة السلطة الأساسيّة والعليا بالشَّعب(٧٥). ويشدّد الصَّدر على مثل هذه السِّيادة السَّماوية(٧٦)، فهي «تختلف اختلافاً أساسياً عن الحق الالهي الذي استغلّه الطغاة والملوك والجبابرة قروناً»(٧٧). ومن الواضح أنّ هذا القول موجّه مباشرة إلى ممارسات شاه إيران. ويُترجم المبدأ مؤسَّساتياً في اتّجاهين مختلفين، يتناول أوّلهما القيود المفروضة على سلطات الهيئتين التّنفيذيّة

والتّشريعيّة بالمقارنة مع الفقهاء المؤتَمنين على حماية الشّريعة، بينما يتطرّق الثاني إلى مطلقية حقّ الفرد بالملكيَّة. وفي منهاج الصَّدر، ليس ممكناً وجودُ مثل هذا الحقّ المطلق بالمُلكيّة، لأنّ الإنسان في أفضل الأحوال يتمتّع خلال حياته بثروة عائدة إلى الخالق، في بيئة لا يحقّ إلاّ للخالق وحده أنْ يحتفظ بملكيَّتها المطلقة.

إنَّ الدّور المركزيّ والرّئيسي للفقيه كمفسِّر للشَّريعة ووصيٍّ عليها، هو ما حضَّ عليه الخميني عام ١٩٧٠، وما فصّله الصدر بوضوح في كتاباته سنة ١٩٧٩، وهو أساسي سواء في «اللّمحة» أم في متن الدّستور الإيرانيّ، الذي ينص في مادّته الخامسة على ما يلي: « في زمن غيبة الإمام المهدي. تكون ولاية الأمر وإمامة الأمّة بيد الفقيه العادل، ... الملمّ بأمور العصر... » ويرى الصدر، كما في النصّ المستشهد به آنفاً، أنَّ الولاية العامّة، أي المسؤوليّة عن شؤون الدّولة، متروكة في نهاية الأمر للمجتهد المطلق، الذي يتحتّم أن يكون عادلاً وكفوءاً[٧٨].

وهكذا، فبحسب مقترحات الصَّدر والخميني، ووفقاً للدّستور الإيرانيّ، يُترك القرار النهائيّ لمن يسمّيه الصّدر «المرجع القائد»[٧٩] أو «المجتهد المطلق»[٨٠]، والخميني «الفقيه العالم العادل»[٨١] والدّستور الإيرانيّ «رَهْبَر»، أي القائد أو المرشد (المادة الخامسة، والمادّة السّابعة بعد المئة وما يليها).

صحيح أنّ سيادة الفقيه نهائيّة وحاسمة، لكنّها ليست مطلقة. فالنّظام، في مقترحات الصَّدر، هو نظام القانون الملزم للجميع، بمن في ذلك المرجع، الذي لا يتمتّع بأيٍّ حصانة معيّنة: «وتُعتبر الحكومة قانونيّة، أي تتقيّد بالقانون على أروع وجه، لأن الشّريعة تسيطر على الحاكم والمحكومين على السَّواء»[٨٢]. وسبق للخميني أن تناول الموضوع من منظار مماثل عام ١٩٧٠، مصراً في «ولاية الفقيه» على أنَّ «حكومة الاسلام ليست مطلقة وانما هي دستورية... بمعنى أنّ القائمين بالأمر يتقيَّدون بمجموعة الشُّروط والقواعد المبيَّنة في القرآن والسنَّة... ومن هنا كانت الحكومة الإسلاميّة هي حكومة القانون الإلهي»[٨٣].

ويتردّد صدى هذا التّحديد في وصف الدّستور الإيرانيّ للمرشد، إذ تنصُّ المادّة الثانية عشرة بعد المئة على أنْ «يتساوى القائد وسائر أعضَاء مجلس القيادة أمام القانون، شأنهم شأن أي مواطن آخر في البلد».

ليس من المستغرب أو المفاجئ إيجاد ذكْر المساواة للجميع، بمن في ذلك

أعضاء مجلس القيادة أو المرجعيّة، أمام القانون، لكنّ القيود الحقيقيّة لسلطة القائد تكمن في تعريف معنى تحكيمه النّهائي، أو إشرافه، في موازاة السّلطات الأخرى المنصوص عليها في الدّستور.

ويتكشّف نموذج هذا الإشراف في برنامج الفصل بين السلطات والمطبّق في إيران. ويبدو مخطّط هذا النّموذج في أوضح تعابيره، في «اللمحة الفقهيّة» للصّدر، إلاّ أنه يعود، في العديد من صفاته المميِّزة، إلى البنية القانونيّة الشيعيّة التي وُرثت منذ انتصار الأصوليّة، ثم حُدِّدت وهُذِّبت في النّظام التّعليميّ لكلّيات الفقه. وتحوِّل هذه الفذاذة، على مستوى الدَّولة، منظومة الحكم في إيران، ومشروع الصَّدر، إلى مستويين موضّحين للفصل بين السلطات.

الفصل المزدوج بين السلطات

إلى جانب كون الولاية، أي السّيادة أو السّلطة العليا، منوطة بالخالق، والإقرار بأن المجتهد - القائد هو لسان حال الشّريعة الإلهيّة، والضامن الأساسيّ والمطلق لتطبيقها، يسلّم نظام الصّدر أيضاً ببواعث شرعية منبثقة عن الشعب[٨٤]، أو - كما يرد تكراراً في رسالته الدستوريّة - بأسس مستمدّة من الأمّة (وفضل الصّدر على الدستور الإيرانيّ، في هذا المجال، أكبر بكثير من فضل الخميني). وتترسّخ هذه البواعث الشعبيّة، وفقاً لإثنين من المبادئ الأربعة التي حدّدها الصدر لإقامة دولة إسلاميّة، عبر إنشاء مجلس شورى، ومن ثمَّ إجراء انتخابات يختار فيها الشعب مباشرة مجلساً للنوّاب ورئيساً للجمهوريّة. ويشكّل هذا المصدر الثنائيّ للولاية جذور الفصل المزدوج بين السلطات. يقول الصّدر عن الشورى والانتخابات في كتابه «لمحة فقهيّة تمهيديّة عن مشروع دستور للجمهوريّة الإسلاميّة في إيران»:

> السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد اسندت ممارستها الى الأمّة. فالأمّة هي صاحبة الحقّ في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعيّنها الدستور وهذا الحقّ حقّ استخلاف ورعاية مستمدّ من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى[٨٥].

ويضيف الصّدر، على صعيد التطبيق العمليّ، أن الرعاية تمارَس عبر انتخاب الشعب رئيساً للسلطة التنفيذيّة بعد تثبيت أهليّته للمنصب عن طريق المرجعية، وعبر انتخاب برلمان (يُسمى «مجلس أهل الحلّ والعقد») يُخوَّل مهمة الموافقة على أعضاء الحكومة الذين يعيّنهم رئيس الجمهوريّة[٨٦]،

و«ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة»[٨٧].

ويحافظ الاقتراح الدستوريّ للصّدر على أحد المقوّمات التقليديّة للأنظمة الدستوريّة العصريّة، ألا وهو الفصل بين السلطات الثلاث: التنفيذيّة، والتشريعيّة، والقضائيّة. وينصّ الاقتراح أن تكون هذه الأخيرة، بصيغتها التحداريّة المتعارف عليها، «محكمة عليا للمحاسبة في كلّ مخالفة محتملة في المجالات السابقة»، أو هيئة تحقيق في الشكاوى (ombudsman)، يسمّيها الصدر «ديوان المظالم»، تعمل على إزالة الحيف اللاحق «بالمتظلّمين واجراء المناسب بشأنهم»[٨٨].

ليس ثمّة جديد يُذكر على مستوى فصل السلطات، إذ إن معظم دول العالم التي لا تقدم أنظمتها على أساس سلطة حزب واحد تدعو في دساتيرها إلى شكل من أشكال الفصل بين السلطات، على غرار النموذج المقترح في الفلسفة السياسية لمونتسكيو. وينصّ المثال المقتدى به، بصورة عامّة، على الفصل بين فروع الحكم الثلاثة، وتولّي كلّ منها مهمّة مراقبة أعمال الآخرين ومنع تجاوزاتهما، اضافةً إلى حماية صلاحيّاتها وحقوقها من تعدّياتهما عليها. وفي هذا المضمار، لا يختلف الدستور الإيرانيّ عن غيره، إذ يقتدي في خطوطه العريضة بمخطّط النظام الذي وضعه مونتسكيو. فهيكليّة الرئاسة، وطريقة الانتخاب، والصلاحيّات الحصريّة، منصوص عليها في الفصل التاسع من الدستور (الموادّ مخصّصة لرئيس الجمهورية، والموادّ ١٣٣-١٤٢ لرئيس مجلس الوزراء وأعضاء الحكومة). وحُدِّدت مهمّات الهيئة التشريعيّة ومسؤوليّاتها في الموادّ ٦٢-٩٩ من الفصل السادس، في حين خُصِّصت الأحكام الواردة في الفصل الحادي عشر (الموادّ ١٥٦-١٧٤) للسلطة القضائيّة. وسيكون عدد من النقاط المفصّلة للنظام الدستوري الإيراني موضع مزيد من البحث في الفصل التالي من هذا الكتاب، لكنّه من الممكن الإشارة منذ الآن الى أن هذا الجانب من فصل السلطات لا يقدّم أيّ جديد في المبادئ الدستوريّة التي اعتنقتها الجمهورية الإسلاميّة.

إنّ المستوى الثاني للفصل بين السلطات هو الذي يضفي الأصالة على نظام الصّدر وعلى الدستور الإيراني. فمفهوم المرجعيّة، حيث تكمن الإبداعيّة، هو في لبّ ذاك المثال الدستوريّ وصميمه.

الصلاحيّات والحقوق الخاصّة للمرجع/ «رهبر»

يبرز الإهتمام العمليّ في «لمحة» الصّدر الفقهيّة، كما في الدستور الإيرانيّ، بالتباين مع محاضرات الخميني عام ١٩٧٠. فسلطة الفقيه، التي كانت نقطة الخميني الختامية في مناقشته مسألة الحكومة الإسلاميّة، أصبحت نقطة الانطلاق للصدر والمؤسسين الإيرانيّين المنتصرين. وكان تحوّل هذه السلطة عام ١٩٧٩ الى حقيقة واقعة، وجعلها جزءاً أساسياً من النّظام، محطّ الاهتمام الرئيسيّ لدى الزعامة العراقيّة وأنصار الخميني الإيرانيّين.

إنّ لخصوصيّة المرجعيّة وميزتها، كنمط منظّم راسخ الجذور، أو كعُرف، بُعدين هما: حقوقها المقصورة عليها دون غيرها، وبنيتها الداخليّة على ضوء التاريخ.

ويظهر في الحقوق والصلاحيّات الخاصّة للمرجع تفرُّع ثنائي رئيسيّ. فمع أن وظيفته الأساسية ذات طبيعة قضائيّة، وتكمن في التأكّد من أن جميع النشاطات في البلاد منسجمة مع مستلزمات الشّريعة الإسلاميّة، يتمتّع المرجع أيضاً بامتيازات تنفيذيّة راسخة. ويعتبر الصّدر أن «المرجع هو الممثّل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للجيش»[٨٩]. وتنقل المادّة العاشرة بعد المئة من الدستور الإيرانيّ عنه مباشرة ما يقترحه بالنسبة إلى المسؤوليّات الدفاعيّة، إذ تخوِّل المرجعيّة سلطة قيادة الجيش والحرس الثوريّ. وتتبنّى المادّة ١٣٣، على نحو غير مباشر، رأي الصّدر في مسألة السلطة العليا في الدّولة قائلةً: «يُعتبر رئيس الجمهوريّة أعلى سلطة رسميّة في البلاد بعد مركز القيادة».

ويقضي مقترَح الصدر أيضاً بضرورة موافقة المرجع على المرشّحين للرئاسة. وتدعو صياغة المادّة الخاصّة بهذه إلى الإهتمام، بالنّظر إلى الخيارات التي انتقاها واضعو الدستور الإيرانيّ. ففي «اللمحة الفقهية» إنَّ «المرجعَ هو الذي يرشّح أو يمضي ترشيح الفرد أو الأفراد الذين يتقدّمون للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذيّة»[٩٠]. أمّا في الدستور الإيراني، فثمّة تمييز مماثل بين الموافقة على المرشَّح المنتخَب، وهي حقّ خاصّ للمرجع القائد بعد الانتخابات (الموادّ ١٠٠-١١٤)، وبين غربلة المرشّحين للرئاسة، وهذه من الصلاحيات المقصورة على مجلس الأمناء[٩١].

ويتولّى المرجع، بحسب نظام الصّدر، مهمة تعيين أرفع أعضاء السلطة القضائيّة مقاماً[٩٢]، وهو ما يفعله القائد وفقاً للموادّ ١١٠-١١٢ في الدستور الإيرانيّ، كما يعيّن علماء الفقه من أعضاء مجلس أمناء الدستور (المادّتان

١١٠-١١١).

ويقول الصدر في لمحته الفقهيّة التمهيديّة إن المرجعيّة «عليها البتّ في دستوريّة القوانين التي يعيّنها مجلس أهل الحلّ والعقد لملء منطقة الفراغ»(٩٣)، والتفصيل مهمّ. ففي الممارسة الإيرانيّة خلال فترة ما بعد الثورة، بتّ مجلس الأمناء فعلاً في مسألة «دستوريّة القوانين» وتحوّلت تلك المهمّة الجوهريّة إلى القضيّة الرئيسيّة للأزمة المؤسّساتية، التي بلغت أوجها عبر عمليّة تعديل وتنقيح رئيسيّة للدستور. وفي الواقع، فإن إناطة الصّدر بالمرجعيّة مهمة البتّ النهائيّ في دستوريّة قانون ما تبدو لدى تأمّل الأحداث التالية تدبيراً أكثر حكمة مما يشترطه النصّ الإيرانيّ، الذي يفصل بين المرجع «الرهبر» ومجلس الأمناء. (وسوف يظهر هذا الطرح بوضوح أكبر، في سياق الأزمة التي ستُبحث في الفصل التالي).

أما سلطات المرجع («الرهبر») الذي له أيضاً الفصل في مسألتي الحرب والسلام(٩٤)، تشمل مجالات مترامية الأطراف، وتُحيط، الى حدّ ما، مجمل المخطّط التقليديّ المتعارف عليه للفصل بين السلطات. فالمرجع القائد ليس شخصيّة تبجيليّة هامشيّة، بل عليه التصرّف بإيجابيّة في قضايا عدّة، وتعيين العديد من أصحاب المقامات الرفيعة في الحكومة، وفي المحاكم، على السواء. وفي الواقع، تقوّض أهمّية المرجعية/ شوراى رهبرى الفصل بين السلطات التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائية من خلال وجودها الجبروتيّ الفعّال. وفي حين يعمل كلّ من فروع الحكم التقليديّة الثلاثة، نظرياً، على مراقبة تصرّفات الآخرين وضبطها، يخلق حضور المرجعيّة سلطة الملاذ الأخير، التي هي أقوى وأعظم نفوذاً من السلطات الثلاث. وهكذا، يتحوّل الفصل بين السلطات إلى انقسام ثنائي، ويُظهر المزيجُ المتعدّد الثنايا للزواجر والضوابط منطقَ النظام التقليديّ الغربيّ بسيطاً في المغايرة. إلا أن المرجعيّة لم تطوِّر بقيادة الخميني آليّة تطبيق سهلة لتدارك المصاعب اليومية في الحياة العامة، كما سيتبيَّن من خلال اضطراب النظام وتعقيده في ضوء هيكليّته الداخليّة.

البنية الداخليّة والشرعية التاريخيّة

إنّ النصّ الرئيسي في رسالة الصدر كمدخل لخصوصية النموذج الدستوريّ لإيران، مرتبط بالبنية الداخلّية للمرجعيّة، ومستمدّ من حكمه بأن «المرجعية

الرّشيدة هي المعبِّر الشرعي عن الإسلام والمرجع هو النائب العامّ عن الإمام من النّاحية الشّرعية»(٩٥). واستنبط الصدر الآليّة التّالية لتطبيق هذا المبدأ:

يقوم المرجع بتأليف مجلس يضمّ مائة من المثقّفين الروحانيّين، ويشتمل على عدد من أفاضل العلماء في الحوزة، وعدد من أفاضل العلماء الوكلاء، وعدد من أفاضل الخطباء والمؤلفين والمفكّرين الإسلاميين، على أنْ يضمّ المجلس ما لا يقلّ عن عشرة من المجتهدين. وتمارس المرجعيّة أعمالها من خلال هذا المجلس(٩٦).

من الممكن تفسير الكثير من الغموض في الترتيبات الدستوريّة لإيران من خلال الشّروط الموازية لهذا النص. فالالتباس الأساسي في إيران هو وليد تلك الحلقة المفرغة التي يدعو اليها هذا الترتيب الدستوري. فالمفهوم أن أعلى سلطة في البلاد تُمارَس عبر مجلس المرجعيّة، في حين أنّ هذا المجلس يعيَّن بإرادة انسان واحد، هو المرجع. وفي المقابل، كما يشير الصّدر لاحقاً، تتولّى المرجعيّة، كهيئة جماعيّة، مهمّة تسمية المرجع الذي ترشّحه أكثريّة أعضائها(٩٧). ولذا، فإن مسألة مَن يرشّح مَن، المرجع كفرد، أم المرجعيّة كهيئة جماعيّة، ضبابيّة المعالم.

ويمكن قراءة انعكاسات هذه الشروط في نصّ الدستور الإيرانيّ، الذي لا يحلّ عقدة التناقض إلاّ جزئياً. فالمواد الثلاث ذات الصّلة بالمرجع والمرجعيّة، أي ٥ و١٠٧ و١٠٨، تقضي بما يلي:

إنْ لم يحصل فقيه [مثل الذي حُدّدت أهليّته في القسم الأول من هذه المادّة، أيْ ممّن تقبله أغلبيّة الشعب وتقلّده] على الأغلبية، فإن القائد [رهبر، وهو المرادف هنا للمرجع]، أو مجلس القيادة [شوراى رهبرى]، المؤلّف من الفقهاء المؤهّلين وفقاً للمادّة ١٠٧، هو الذي يتولّى صلاحيّة [ولاية الأمر وإمامة الأمة] (المادّة الخامسة). وإلاّ [أيْ إذا استحالت تسمية فقيه تُجمع عليه أغلبية الشّعب السّاحقة... كما كانت الحال بالنسبة الى آية الله الخميني]، فإن مهمة تعيين القائد تعود إلى الخبراء المنتخَبين من قبل الشعب، الذين يتشاورون بشأن كل الفقهاء الجامعين لشروط المرجعيّة والقيادة. وإذا وجد الخبراء مرجعاً مؤهّلاً للقيادة [من حيث الأعلميّة]، أعلنوه قائداً للأمّة. [وفي حال تعذّر ذلك] يختارون ثلاثة أو خمسة مراجع يتمتّعون بالشّروط اللازمة للقيادة، ويعينونهم أعضاء مجلس القيادة (المادة ١٠٧).

وتعرض المادّة ١٠٨ منزلة «الخبراء» (خبركان)، وكفاءتهم، وأهليتهم، على النحو التالي:

إنّ القانون المتعلّق بعدد الخبراء والشّروط اللازم توفّرها فيهم، وكيفيّة انتخابهم، والنّظام الداخلي لجلساتهم في الدّورة الأولى، يجب أن يضعه الأعضاء في أول مجلس لأمناء الدّستور ويقرّوه بأكثرية أصواتهم. وفي النهاية، يصدّق عليه قائد الثورة [الخميني]. وبعد ذلك فإن أيّ تغييرات أو اعادة نظر في هذا القانون،

والموافقة على سائر المقرّرات المتعلّقة بواجبات الخبراء، تكون ضمن صلاحيّات مجلس الخبراء (المادة ١٠٨).

نظريّاً، إذن، حلّ الدستور الإيرانيّ ما كان يبدو تناقضياً في نصّ الصّدر، عبر آليّة سمحت لمجلس الأمناء بوضع مسوّدة تشريع ينظّم مسألة الاختيار لمجلس الخبراء ومدى كفاءتهم وجدارتهم، رهناً بموافقة الخميني بوصفه قائد الثورة.

في المقابل، يعمل الخبراء، في اجتماعهم الأول، على تكييف القانون، ثم يتابعون أعمال مجلسهم بانتظام. وبعد ذلك يتمّ انتخاب خبراء المجلس من قبل الشعب. إلى هنا تبدو هذه الآليّة، رغم تعقيداتها، وكأنها حلّت عقدة الحلقة المفرغة عند الصدر. إلاّ أن المشكلة تبرز مرة اخرى نتيجة التفاعل بين الشرعيّة التاريخيّة والانتخاب الشعبي، في ما يتعلّق بالقائد-المرجع أو بمجلس القيادة-المرجعية. فالدستور الإيراني يقترح في نصّه أن القائد يجب أن تقبله أغلبية الشعب (المادّة الخامسة)، كما كانت الحالة (المادة ١٠٨) مع آية الله الخميني، المذكور بالإسم. وكان الصدر قد اقترح خطّة مماثلة، لكنّها ذهبت الى أبعد من مجرّد الإشارة إلى شخص الخميني، كالمثال التاريخي الذي يجب ان يُحتذى، إذ جاء فيها أنّ «المرجعية حقيقة اجتماعيّة موضوعيّة في الأمّة، تقوم على أساس الموازين الشّرعيّة العامّة، وهي كتطبيق تتمثّل فعلاً في المرجع القائد للانقلاب [إنقلاب، هي الكلمة الفارسيّة المرادفة للكلمة العربية «ثورة»]، الذي قاد الشّعب قرابة عشرين عاماً وسارت الأمّة كلّها خلفه حتى حقّق النّصر»[٩٨].

كان الصّدر، مَثله مَثل الثّوريّين الإيرانيّين، مدركاً لإمكانيّة عدم تكرار ظاهرة الخميني. ولذا، وجد من الضروريّ إعداد مخطّط مؤسّساتي منظّم، كمقولة عليا للدولة الإسلاميّة على المدى الطويل. ووفقاً لذاك المخطّط، يجب أن يتوفّر في الشّخص الذي يجسّد هذه المقولة:

أولاً- صفات المرجع الدينيّ من الاجتهاد المطلق والعدالة.
ثانياً- أن يكون خطّه الفكريّ من خلال مؤلّفاته وأبحاثه واضحاً في الإيمان بالدولة الإسلاميّة وضرورة حمايتها.
ثالثاً- ان تكون مرجعيّته بالفعل في الأمة بالطرق الطبيعيّة المتّبعة تاريخياً[٩٩].

يردّد الشرط الأول في هذه الفقرة صدى المتطلّبات المعتادة في العرف الشيعيّ لهرميّة العلماء، في حين يمثّل الثاني مطلباً يساعد على التمييز بين العلماء المهتمين بالسياسة ونظرائهم الذين لا يعبأون بها. أما ثالث هذه

الشروط، وهو الأهم، فيكشف بدقة وفي كلمات معدودة، المشكلة عينها التي تواجهها عمليّة التّنظيم المؤسّساتي، على مستوى دولة، لهيكليّة الحوزات الشيعيّة في النّجف.

وتشير «الطرق الطبيعية المتّبعة تاريخيّاً»، الى ما حاول الفصل السابق تحليله، وتوضح كيف أن الرّهبر في الدستور الإيراني يوازي الفقيه في كتابات الخميني عن «الحكومة الإسلاميّة»، و«الرّئيس» في كتاب محمد تقي الفقيه عن «جامعة النجف»، و«المرجع القائد» في «لمحة» الصّدر.

وتنبع كلّ التسميات والألقاب من هذه الطرق الطبيعيّة للتسلسل الهرميّ الشيعيّ، مع ما فيه من غموض والتباس جعلا من الصعب على محمد تقي الفقيه، في الأربعينات، مهمة شرح كيفيّة تسمية رئيس للعالم الشيعيّ أو اختياره. ويُستشفّ هذا الإشكال المحيِّر بين أسطر المادة ١٠٧ في الدستور الإيرانيّ، التي تتطلّب أن يختار مجلس الخبراء الرهبر ممَّن تُعرف عنه المرجعيّة. وهذه «المعرفة» هنا، ليست سوى الطرق الطبيعيّة المتّبعة تاريخيّاً في نصِّ الصدر، والعملية الديموقراطية المتطاولة التي تحدث عنها محمد تقي الفقيه، وتمتد في التاريخ الى «المجتهد الحيّ» في العُرف الأصولي. ولقد قلّص الدستور الإيراني مكوّنات عمليّة طويلة ومعقّدة الى قرار خاصّ بهذا الغرض، يتّخذه مجلس الخبراء، المؤتمن على مهمّة تسمية «القائد». لكنّ التزام القانون الدينيّ الشيعيّ، بحذافيره، لا يفرض على العوام أن يقبلوا ذاك القائد كالمجتهد الذي يختارون اتّباعه وتقليده.

أمّا سبب عدم تطوّر هذه الصعوبة الى تناقُض رئيسيّ مع النّظام الحكوميّ الإيرانيّ، فهو يعود إلى المنزلة الرفيعة للخميني، والظروف الاستثنائيّة التي أوصلته إلى السلطة في طهران. ولذا، يعيد غيابه فتح الجروح في عملية الاختيار المطوّلة. فحتى لو تمكّن مجلس الخبراء من اختيار «قائد»، سيظلّ الاصطفاء مهدّداً على الدوام بخطر العودة مجدّداً إلى عمليّة الاختيار الشيعيّة التاريخيّة، التي تسمح نظرياً بأن يتصدر المجتهد الأعلم رأس السلطة على نظيره الأقلّ معرفةً وعلماً، حتى وإن ظهر الأول بعد ما أعطي الثاني سدّة القيادة في الدولة.

وهذه هي إحدى أصعب المشاكل والعقد، التي تواجه النظام المتّبع، حلاً وتحليلاً. فعملية اختيار القائد-المرجع، وفقاً لنظريّة الفقه الشيعيّ، مفتوحة وتكراريّة، في حين أن الدستور الإيرانيّ ضبطها وقيّدها بما هو غريب عنها.

وتتجذّر المشكلة الثانية أيضاً في التفاوت والاختلاف بين المتوارث

والمتعارَف عليه من الفقيه الشيعيّ - حيث المرجع هو الأوّل بين أكفاء - وبين تقنيّات العمل التطبيقيّ المتّبعة في إيران. فقيام الخميني، منذ تأسيس الجمهوريّة الإسلاميّة، بدورالقائد الذي لا ينازعه أحد، لا يعني أن الأمر ذاته سيصحّ مع قائد آخر.

وكان «قائد الثورة» قبل وفاته يتمتّع بسيادة لا منازع له فيها، ساعدت على تحجيم مشكلة الخلافة وتهميشها. لكنّ رحيله حرم مؤسّسات البلاد من ملاذ أخير لفضّ نزاعاتها، وأوقع النّظام الدستوريّ الإيرانيّ في حالة تضعضع، على مستوى القيادة، ستزيد من حدّتها أنماط الطرق الطبيعية للمرجعيّة الشيعية.

وإذا كانت النزعة السائدة تاريخياً بين العلماء هي عدم تدخّلهم في السياسة وتعدّدية المراجع الفقهية، وإذا كانت هاتان الميزتان تهمّشان أي نزاع في قمّة الهرميّة الدينيّة، فإن إقامة نظام مؤسّساتي في إيران هدّد المنافسة بين الفقهاء بطابع صفة أزمة دستورية خطيرة. إلا أن وجود الخميني خفّف ذلك الخطر وحافظ على استمرارية النظام. وما يستحق المراقبة مستقبلاً، هو ضغط الأحداث والتطوّرات على أي قائد آخر، وهو الذي لن يتمتّع بمثل تلك الشخصيّة الإلهاميّة لقائد الثورة الأول.

ثمّة مشاكل جوهريّة اخرى نجمت عن الفصل المزدوج بين السلطات، الذي تتّسم به البنية المعقّدة للدستور الإيراني. ويشكّل العقد الأول للتطوّرات الدستوريّة في الجمهورية الإسلامية محور البحث في الفصل التالي.

٣. العقد الأوّل للدّستور الإيرانيّ:
معضلات «أقلّ السلطات خطراً»

عُرِضَت في الفصلين السّابقين أهمّيّة كليّات الفقه الشّيعيّة ووثاقة صلتها بالنقاش الدّستوري المعاصر، بالإضافة الى المنابع الرئيسيّة المباشرة للدّستور الإيرانيّ الحاليّ، وأبرزها دراسات محمّد باقر الصّدر لعام ١٩٧٩ . يحلّل هذا الفصل، آخذاً في الإعتبار تلك الإسهامات الهامّة، بعضَ القضايا الدّستوريّة التي شهدتها منظومة الحكم في إيران، في أواخر الثمانينات وأوائل التّسعينات. وفي خلال البحث، تدخل المقارنة القانونية السِّياق، بين الحين والآخر، لإلقاء المزيد من الضوء على المشكلات التي تواجهها المؤسَّسات الحكوميّة الإيرانيّة.

في المعنى الأرحب لكلمة حكومة أو حكم، يدور السؤال الدّستوريّ الجوهريّ حول من عنده سلطة القول الفصل في ماهيّة القانون وما ينصّ عليه. وتمثِّل هذه المسألة، بالنّظر الى مركزيّة الشريعة في تحديد معنى الدّولة الإسلاميّة، المعضلة الأساسيّة للفقه الإسلاميّ المعاصر.

ونجد في المحاورة الشهيرة بين همپتي دمپتي وأليس، مدخلاً نظرياً تمهيدياً للتحليل الوارد في هذا الفصل: «قال همپتي دمپتي، بنبرة ساخرة: عندما أستعمل كلمة، فإنّها تعني تماماً ما أختاره لها أنْ تعنيه - لا أكثر ولا أقلّ. فقالت أليس: المسألة هي، هل بإمكانك إعطاء الكلمات معنىً معاكساً كما هي عليه؟ فقال همپتي دمپتي: المسألة هي، مَن الأقوى - هذا كلُّ ما في الأمر»[١]. وقد يساعد أيضاً على إنارة تحليلنا حديَث جاء في عظة ألقيَت في مطلع القرن الثامن عشر: «إنَّ كلَّ مَن عنده سلطة مطلقة لتفسير القوانين المكتوبة أو المنطوقة، يكون هو في الواقع، لا أوّل من نطق بها أو كتبها، صاحب الشَّرع»[٢].

الفقهاء في الدّستور

مجلس الأمناء بين السّلطتين التّشريعيّة والتّنفيذيّة

نشأت المشاكل المتعلّقة بتأسيس مجلس الأمناء من نظام استثنائيّ غير مسبوق للفصل بين السُّلطات في الدّولة الإيرانيّة. ففي حين يولّد الإنقسامُ بين الفروع الثلاثة للحكم (التّنفيذي، والتّشريعي، والقضائي)، حتّى في الأحوال العاديّة، مشاكل عديدة في أيّ ديموقراطيّة حديثة، تنجم التعقيدات في الدّولة الإيرانيّة عن محوريَّة منصب القيادة. وسبق أنْ بُحثت في الفصلين السابقين بعض أشكال هذه المرجعيّة، التي تكوّن خصيصة النّزعة الدّستوريّة الشّيعيّة. أمّا تفاعلها من حيث التّطبيق العمليّ والممارسة مع سلطات أخرى أُنشئت في إيران عام ١٩٧٩، فهو موضع تحليل أوفى وأكثر شمولاً في هذا الفصل. لكنّ هذا الجانب من التركيب المزدوج بين السُّلطات ليس السِّمة المميِّزة الوحيدة للدّستور الإيرانيّ الحاليّ. فخصوصيّة النّظام المتّبع في إيران عائدة الى السُّلطات والصلاحيّات الخاصّة، المناطة بمجلس الأمناء، الذي يتمتّع بنفوذ قويّ منذ نجاح الثّورة، والذي تعدّى تدريجاً على الوظائف التّشريعيّة لمجلس الشُّورى بطريقة تطوّرت عام ١٩٨٨ الى أهمّ أزمة دستوريّة في تاريخ الجمهوريّة الإسلامية.

لا يوجد لمجلس الأمناء الإيرانيّ معادل في النّظام البريطاني؛ لكنّه شديد الشّبه بالمجلس الدّستوريّ الفرنسي، الذي يُعنَى على نحو رئيسيّ، في نظام الجمهوريّة الخامسة، بتوافق القوانين المقرَّة في البرلمان مع الدّستور و«المبادئ الجمهوريّة»[٣]. وتُشبه هيئاتٌ دستوريّة إيرانيّة عدّة مؤسَّسات على الطّراز الدّيغوليّ؛ كما أنّ مجلس الأمناء، وانتخاب رئيس الجمهوريّة في دورتين (الدّستور الإيراني، المادّة ١١٧)، بالإضافة الى إمتيازات الرئيس على رئيس الوزراء والجمعيّة الوطنيّة (البرلمان)، مماثلة جداً في النّظامين. إلاّ أنّ لمجلس الأمناء خاصيَّة معيّنة تجعله أيضاً مختلفاً جداً عن نظيره الفرنسيّ.

إنّ إقدام المجلس الدّستوريّ الفرنسيّ على التدقيق في أحد التّشريعات غير ممكن إلاّ بطلب الشّخصيّات أو الهيئات التي تحدِّدها المادّة الحادية والسُّتون، في حين أنّ تفحُّص القوانين في مجلس الأمناء استلزاميّ ومن صلب آليّة عمله:

> تُحال جميع تشريعات مجلس الشُّورى الى مجلس الأمناء فيدرسها خلال عشرة أيّام من تاريخ استلامها ليتيقّن ممّا إذا كانت متوافقة مع الموازين الاسلامية وأحكام

الدستور...
وإذا وجد مجلس الأمناء أنّ التّشريعات مخالفة للموازين الإسلاميّة أو أحكام الدستور. فعليه أن يعيدها الى مجلس الشّورى لإعادة النّظر فيها (المادّة ٩٤).

تكوّن الموادّ الرئيسيّة المتعلّقة بمجلس الأمناء جزءاً من الفصل السّادس من الدّستور الإيرانيّ، المخصّص لموضوع «السّلطة التّشريعيّة»، وتتمّم القوانين التّنظيميّة لمجلس الشّورى صلاحيّاته الخاصة. واذا كان ممكناً الإفتراضُ بأنّ مجلس الأمناء، ظاهرياً، ليس أكثر من «زاجر» لمبالغات محتملة في البرلمان، أو انحرافات فادحة عن المبادئ المتعارَف والمتّفق عليها في الشّريعة الإسلاميّة، إلا أنّ واقع الأمر مختلف؛ إذ كان مقدّراً لمجلس الأمناء منذ البدء، كما يبدو من المادّة الرابعة والتّسعين في الدّستور، القيامُ بدور هامٍ في تحديد المعنى الدّقيق لوظائف القانون الإسلاميّ.

إلاّ أنّ هذا الإشراف على سنّ القوانين، رغم أهميَّته، لم يكن الإمتياز البارز الوحيد لهذه الهيئة؛ ذلك أن نصوصاً أخرى في الدّستور عهدت الى مجلس الأمناء بمهمّة التّدقيق، لا في تشريعات البرلمان فقط، وإنّما أيضاً في قوانين المؤسَّسات الهامّة الأخرى في البلاد.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك، أنّ السُّلطة التّنفيذيّة الإيرانيّة بقيادة رئيس الجمهوريّة تخضع هي الأخرى لسيطرة مجلس الأمناء. وتشكّل عملية التّدقيق في المرشّحين للرئاسة، وتمحيصهم، سمة مميَّزة واضحة للدّستور الإيرانيّ.

إنّ التحكُّم بالرّئاسة ذو شقّين؛ يمارسه، كما ذُكر في الفصل السّابق، ووفقاً للمادّة ١١٠، القائد الذي «يوقّع مرسوم [إضفاء الصّفة الرسميّة على انتخاب] رئيس الجمهورية بعد إنتخابه من قبل الشّعب». إلاّ أنّ إحدى المهام الرئيسيّة لمجلس الأمناء تقضي أيضاً بالموافقة على المرشَّحين لمنصب الرئاسة، أو رفضهم: «إنّ ملاءمة المرشّحين لرئاسة الجمهوريّة، من حيث المؤهّلات المحدَّدة في الدّستور، يجب أن تُثبَّت في مجلس الأمناء قبل إجراء الإنتخابات». ويتبيّن من هنا أنّ مجلس الأمناء يتمتّع بتلك الصلاحيّة الخاصّة الأتوماتيكيّة الفعّالة للتدقيق في التّرشيحات لأعلى منصب تنفيذيّ. وامتياز التّمحيص والتفحُّص، المعطى للأمناء، هو أقوى حتّى من سلطة القائد في هذا المجال؛ إذ من الصّعب تصوُّر القائد، إلاّ في ظروف إستثنائيّة، رافضاً تنصيب رئيس منتخَب. وفي المغايرة، فإنّ التّدقيق التّمهيدي في المرشَّحين أنفسهم إجراءٌ أسهل بكثير.

إنّ هذا التفحُّص في مجلس الأمناء لصلاح المرشَّحين لرئاسة الجمهوريّة هو، بالتّأكيد، سمة تميِّز النُّظام المتَّبع في إيران، بطريقة لا نظير لها في الدّول الحديثة. فحقيقةُ أنّ أيّ مرشّح للرّئاسة معرَّض للرّفض، نتيجة بواعث ودواعٍ مرتكزة على أُسس سياسيّة، تعني أنّ التّفويض الشعبيّ برمّته مقيَّد ومكبوح، في الواقع، بقرار يصدره مجلس الأمناء. ولذا، فإنّ هذا المجلس يتحكّم بشخص رئيس الجمهوريّة، وليس فقط في أعماله وتصرّفاته. وإنْ كان ممكناً إعتبار تثبيت الرئيس المنتخَب وترسيمه من شكليّات الرقابة التابعة، مثل تكليف السّلطة الملكيّة في بريطانيا زعيم الحزب المنتصر في الإنتخابات مهمّة تشكيل الحكومة؛ فإنّ الرقابة السابقة، الممنوحة لمجلس الأمناء، تستتْبع تعزيزاً ملحوظاً لسلطته المؤسَّساتيّة، التي كانت واسعة النّطاق حتّى بدون هذا النّفوذ الإضافي.

وبالاضافة، يخلو الدّستور الإيرانيّ من أيّ إشارة الى كيفيّة العمل في آليَّة تدقيق مجلس الأمناء في المرشّحين للرّئاسة؛ ولذا يتوجّب الإفتراض بأنّ القرار يكون مبنيّاً على المؤهّلات المطلوبة لرئاسة الجمهوريّة، الواردة في الفصل الدّستوري التّاسع عن السُّلطة التنفيذيّة. وتنصّ المادّة ١١٥ على وجوب أنْ يكون الرئيس إيرانيّ الأصل والجنسيّة على السواء، وأن يكون ورعاً وتقيّاً، إلخ؛ ذا «إيمان بالمبادئ الأساسيّة للجمهوريّة الإيرانيّة الإسلاميّة والمذهب الرسمي في البلاد». بعبارة أخرى، يجب على الرئيس أن يكون شيعيّاً؛ ويبدو هذا الأمر سمة مؤسَّساتيّة أخرى تميِّز إيران عن غيرها من الدول في العالم. فثمّة دول عربَية عدّة ضمّنت دساتيرها بنداً يفرض كون رئيس الجمهورية «مسلماً»[٤]، لكنّ أيّاً منها لا تحدِّد أن يكون سنيّاً أو شيعيّاً.

يوفِّر حلف اليمين للرئيس دلائل أخرى على معيار «صلاحه» في أعين الأمناء. ومرّة أخرى، تبرز الخاصيَّة الشيعيَّة في نصِّ القَسَم المطلوب: «أقسم بالله... ان أكون حامياً للمذهب الرسمي». ويتحتّم على رئيس الجمهوريّة أيضاً أن ينذر الوفاء والأمانة «لنظام الجمهورية الإسلاميّة للدستور» (المادّة ١٢١).

وخلاصة القول، أنّ هذه النُّصوص عامَّة بحيث لا تقيِّد سلطة الغربلة المناطة بمجلس الأمناء. وتؤدّي هذه السَّيطرة غيرُ المزجورة على رئاسة الجمهوريّة الى تعزيز السّلطة الفقهيّة للهرميّة الشّيعيّة (وبخاصّة مجلس الأمناء) على كلّ المرافق الحكوميّة. وخير دليل على ذلك الحادثة الشّهيرة في ممارسة مجلس الأمناء حقّ تمحيص مرشَّحي الرئاسة، عندما رفض في عام

١٩٨٥ ترشيح أوّل رئيس للوزراء في الجمهوريّة الإسلاميّة، مهدي بازركان، في الانتخابات الرئاسية(٥).

ويسلّط تشكيل هذا المجلس مزيداً من الضوء على طبيعته المولّدة؛ إذ من الممكن إعتباره تقنياً، لأنّه يدخل في الفصل السّادس عن الجهاز التّشريعي في البلاد، مجرّد ملحَق للسّلطة التشريعيّة، المعهود بمهامّها، مبدئياً، الى برلمان منتخَب(٦). **لكنّ تكوين مجلس الأمناء يبرز الأهميّة المتساوية لطبيعته القضائيّة، كما تنصّ على ذلك المادّة الحادية والتّسعون:**

> لأجل حماية أحكام الإسلام والدّستور، عبر التأكّد من أنّ التّشريع الذي يقرّه مجلس الشّورى لا يتنافى معها، يُنشأ مجلس يُعرف بمجلس الأمناء، مكوّن من: (أ) ستّة فقهاء عادلين، ملمّين بقضايا العصر ومقتضيات الزّمان، يختارهم القائد أو مجلس القيادة؛ ومن: (ب) ستّة حقوقيّين، متخصّصين في مجالات مختلفة من القانون، ينتخبهم مجلس الشّورى الوطنيّ من بين حقوقيّين مسلمين يعرضهم عليه مجلس القضاء الأعلى.

يتّضح من هذا النّص أنّ مجلس الأمناء، رغم ارتباطه الرّسميّ بالسّلطة التّشريعيّة، واقع في تركيبته داخل السّلطة القضائيّة. وفي حين يبدو أنّ ثمّة فرقاً بين الفقهاء الذين تختارهم المرجعيّة و«الحقوقيّين» المعيّنين من قبَل مجلس الشّورى، إلاّ أنّ عمليّة التّدقيق والتّمحيص في المجلس القضائي الأعلى لا تترك مجالاً للشكّ في أنّ المتضلّعين من الفقه الإسلاميّ التقليديّ في المقابلة مثلاً مع المحامين أو القضاة في العهد الشاهنشاهي البائد، هم القادة في مجلس الأمناء. تجدر الإشارة هنا، الى أنّ مجلس القضاء الأعلى نفسه مؤلّف، دستورياً، من علماء «تقليديين». فطبقاً للمادّة ١٥٨، يتكوّن هذا المجلس من خمسة أعضاء: «ثلاثة قضاة... يتحلّون بسجيّة المجتهد، ورئيس المحكمة العليا، والنّائب العامّ». ويتوجّب أن يكون هذان الأخيران أيضاً من المجتهدين» (المادّة ١٦٢).

من هنا، تبدو حتميّة الطبيعة الفقهيّة الراسخة مؤسّساتياً لمجلس الأمناء. ويصعب التصوّر أنّ بإمكان عمليّة تأليف المجلس التملّص من الهيكليّة الشّيعيّة التّقليديّة للإجتهاد؛ طالما أنّ نصف أعضائه هم بحكم القانون فقهاء، والآخرين يدقّق في ملاءمتهم وصلاحهم مجلسٌ مؤلّف من فقهاء. ولذا، يبدو مجلس الأمناء بحسب تكوينه متّسماً بكلّ الصفات والخاصيّات التي تتميّز بها هيئة قضائيّة، وإنْ كان موقعه في الدّستور يجعله، من النّاحية التّقنيّة، جزءاً من السّلطة التّشريعيّة. فإنّ الوجه التّشريعي يذبل ويتلاشى أمام

التأثير القضائيّ للقانون العام الشّيعيّ في تركيبة مجلس الأمناء كما في صلاحياته.

وتعطي التّرتيبات المنصوص عليها في المادّة الرابعة والتّسعين مجلس الأمناء دوراً واسعاً في العمليّة التّشريعيّة، وتزداد هذه السُّلطات قوّة وتعزيزاً من خلال الموادّ ٩٥ الى ٩٨، التي تسمح للأمناء، من جملة أمور أخرى، حضور جلسات مجلس الشّورى في أثناء مناقشة مسوّدة قانون ما، وإبداء آرائهم إذا كان هناك مشروع قانون معجّل مطروحاً على التّصويت.

وهكذا، فإنّ ثمَّة تشابهاً، من ناحية، بين مجلس الأمناء وبعض الأنظمة الدّستوريّة في الغرب؛ كما في فرنسا، من حيث التّدقيق المباشر والفوريّ في التّشريعات التي تناقَش في البرلمان؛ وكما في الولايات المتّحدة، من حيث إناطة التّدقيق الدستوري بالسّلطة القضائيّة، رغم أنَّ مهمّة التّمحيص الأميركيّة لا تصل الى المحكمة العليا إلاّ بعد عملية طويلة تمتدُّ على مجمل درجات المحاكم.

من ناحية أخرى، يختلف مجلس الأمناء جذرياً عن مثيلاته في النُّظم الغربيّة بسبب سُلطة التدقيق الإلزامية التي يمنحه إيّاها الدّستور، ويفوِّضه فيها تمحيص كلّ التّشريعات وإمكانيّة نقض أيّ منها. أضف الى ذلك، أنّ بإمكان المجلس إعطاء نفسه عشرة أيّام إضافيّة، إذا اعتبر المدّة الأولى غير كافية للدّرس والتّحليل (المادّة ٩٥). وبمثل هذه السّلطة التي لا تضاهى، كان محتوماً لمجلس الأمناء أن يتحوّل الى هيئة تشريعيّة فوقيّة؛ كما أدّى الغموض والإبهام في قرار تفويضه الى مضاعفة ما عنده أصلاً من صلاحيّات وامتيازات فوق العادة. فالمصطلحان المستعملان في نصّ التفويض، «موازين الإسلام» و«الأحكام الدستورية» للبلاد، متراميا الأطراف، بحيث يشملان واقعياً أيّ مجال يراه المجلس مناسباً للتدخُّل، ومستدعياً للرّفض أو النّقض.

هذا وكان بإمكان هيئة كهذه، متمتّعة بنفوذ غير معتاد، أن تؤدّي وظيفتها بيُسر وسلاسة، لو لم تكن التّباينات بين أعضائها وأكثريّة النوّاب في البرلمان على ضراوتها إبّان الثورة. فقد ثبت في سياق ثورة إيرانيّة كثيرة الاضطرابات، أنّ لمجلسي الأمناء والشُّورى نظرتين مختلفتين الى القانون، وأنَّ خلافاتهما برزت في مراحل حاسمة من تطوُّر الجمهوريّة الفتيَّة. أهمُّ المنازعات بين المجلسين نشأت في مجال من الممكن وصفه على نحو عامّ بـ «الحقل الاقتصادي»: تأميم التّجارة الخارجيّة، وقوانين العمالة والصّناعة، والإصلاح الزّراعي(٧). وبصرف النّظر عن البُعد العمليّ لهذه القضايا، فإنَّ الوجهة

القانونية الصرف تسمح بوصف كيفيّة تكرّر الانشعابات والاختلافات في تفسير القانون، بين البرلمان ومجلس الأمناء، بما وصل الى حدّ جعل الأزمة المؤسّساتية في عام ١٩٨٨ شبهَ حتميّة.

إنَّ أهميّة مجلس الأمناء، الى جانب سيطرة الفقيه، هي دليل قاطع على إحكام القبضة الفقهيّة على المجتمع. ومن غرائب التّقادير في الدّستور الإيرانيّ، أنّ حجم السلطة المعطاة للعلماء (بوصفهم الهرميّة الشيعيّة)، بمثل هذه الإمتداديّة والشموليّة، أوهن في النهاية قدرتها على الثبات في التّطبيق العمليّ والممارسة. وتكشف الغبرة من الأعوام الدّستوريّة في الولايات المتّحدة؛ عندما رسَّخ رئيس المحكمة العليا، جون مارشال، نفوذ المحكمة القويّ من خلال قضيّة «ماربوري ضدّ ماديسون»(٨)؛ عن تباين منورٍ لماجريات الأحداث الدستورية في ايران. فقد تجنّبت المحاكم الأميركيّة الفتيَّة المسار المحبط الذي سلكه مجلس الأمناء، لا لسبب إلاّ لأنّها كانت شديدة الحرص على ألاّ تتجاوز الحدود التي فرضت على نفسها إحترامَها. ويكمن خطأ مجلس الأمناء في عدم احترامه التّوازنَ المقترَح في الدّستور الإيرانيّ في تثبيت الدستور النّفوذ القويّ للانتخاب الشّعبيّ (تنصّ المادّة السّادسة، مثلاً، على أنَّ «شؤون البلاد يجب أنْ تُدار على أساس الرأي العامّ، المعبَّر عنه من خلال الإنتخاب»، وتراجع المادّة السّابعة وما يليها).

يبقى أن السقف الذي لا يجوز «لحكومة القضاة» أن تتجاوزه صعب التحديد، كما تشهد عليه المناقشات المزمنة في الولايات المتّحدة بصدد المحكمة العليا. ففي الدّستور الإيرانيّ، كان ثمّة عيب أساسيّ منذ البدء في صياغة النُّصوص المتعلِّقة بمجلس الأمناء. وفي حقيقة الأمر، أنّ هذا المجلس لم يفعل شيئاً أكثر من التمسُّك بالسّلطات المنصوص عليها صراحةً في الدّستور؛ وهي في الأصل أوسع وأشمل من أن تتحمَّلها أيّ هيئة قضائيّة في نظام جمهوريّ. وبنتيجة نصٍّ دستوريّ أخضع كلّ التّشريعات إستلزامياً وآلياً لمشيئة مجلس الأمناء، لم يجد أعضاؤه العلماء أيّ سبب لاجتنابهم تفحُّصَ تلك القوانين بحسب مفهومهم، هم أنفسهم، للتّفويض الدستوريّ. وهكذا، لم ينجح النّظام المستحدث للفصل بين السُّلطات من مقاومة الضَّغط في الأوقات الثوريّة، وتعذّر تالياً تفادي الصدام.

وقبل بحث التغيُّرات الحديثة العهد في إيران، لا بدّ من التطرُّق الى جانب آخر في ميزة المؤسَّسات الحكوميّة الإيرانيّة، هو دور الفقيه الأعلى والمشاكل النّاجمة عن تحديد ماهيّة سلطاته.

الفقيه في الدّستور الإيرانيّ: نظرة مقارَنة

أشار الفصل الثاني الى التماثل بين سلطة القائد في الدّستور الإيرانيّ والشُّروط التي أعلنها محمّد باقر الصّدر لمؤهلات المرجع. وفي هذا الجزء، يُقيِّم المُرشد القائد من منطق النصّ الإيرانيّ في مقابل نظرة أوسع مقارنة على الصعيد التَاريخي.

يتراصف الفصل التقليديّ بين السُّلطات الثلاث (التنفيذيّة، والتّشريعيّة، والقضائيّة)، والإمتداد غير المتّسق لنفوذ مجلس الأمناء، جنباً الى جنب مع ترسيخ سلطة الفقيه الأعلى، المرشد.

وتحدِّد المادّة الخامسة، والمادّةَ ١٠٧ وما يليها، الصفات المميِّزة للقيادة (المرجعيّة)؛ تقول المادّة الخامسة: «في زمن غيبة ولي العصر الإمام المهديّ، عجّل اللّه تعالى فرَجه، تكون ولاية الأمر وإمامة الأمّة بيد فقيه عادل، تقيّ فاضل، ملمٍّ بأمور العصر، منظِّم مُعَضٍ، رشيد ذي رأي سديد، ممن أقرَّت له أكثرية الأمة وقبلته قائداً لها».

وفي الفصل السّابع من الدستور، المخصّص للقائد ولمجلس القيادة، ثمَّة تحديد إضافي لكيفيّة تشكيل المرجعيّة ولسلطاتها؛ إذ يرد في المادّة السّابعة بعد المئة: «اذا نال أحد الفقهاء الجامعين للشرائط المذكورة في المادة الخامسة من هذا الدستور على اقرار واعتراف الشعب - بأكثريته الساحقة - لمرجعيته وقيادته كما تحقق ذلك بالنّسبة الى مرجع التقليد وقائد الثورة، آية الله العظمى الإمام الخميني - تكون ولاية الأمر بيده ويتولى جميع الصلاحيات الناشئة عنها».

من هذا المنطلق، تكون المؤهّلات الضّروريّة للقائد أخلاقيّة - معنويّة وتقنيّة - قانونيّة على السّواء.

أخلاقيّاً، ينبغي على القائد أن يكون عادلاً، ورعاً، ملمّاً بأحوال العصر والزمّان، الى ما هنالك. والواضح هنا، أنّ قياس مؤهّلات العدالة والتّقوى، أو تحديدها، غير مؤهَّل للدقّة والإحكام. وقد أدخلت في الدّستور - كما في نص الصَّدر المستشهَد به آنفاً - على المنوال المتَّبع تقليديّاً في كتب الفقه الشّيعيّة. فآية اللّه الخوئي، في «المسائل المنتخَبة»؛ وآية الله محسن الحكيم، في «مستمسَك العروة الوثقى»؛ والطباطبائي، في «العروة الوثقى»؛ يقدِّمون لهذه المختصرات الجامعة مؤهِّلات مماثلة للفقيه الأعلى(٩).

من وجهة نظر تقنيّة، يُظهر «الإلمام بأحوال الزّمان» تجسيداً أكبر للمحدَثات في الثَّورة الإيرانيّة، ولمدى تأثير هذه البدع على نظريّة الدّولة الإسلاميّة، من

حيث أنّها تمثّل الجانب السيّاسيّ لتدخُّل العلماء. فعلى الفقيه ألاّ يعيش في برج عاجيٍّ للعلم والمعرفة، منعزلاً للتأمُّل؛ بل يتوجّب عليه أن يعرف العالم الذي يعيش فيه، ويُثبت أنّه كفوء وحسن الإطّلاع في كلّ الشؤون الدّنيويّة.

وتستثني هذه الكفاءة المؤهِّلة للعالم أو الفقيه الحقيق، من القيادة، أيّ فقيه راغب عن السّياسة. ففي مثال الحسَن والحسين في التّاريخ الشّيعيّ؛ أي مثال نزعة الحسين التّدخُّليّة(١٠) وزهادة الحسن في التدخُّل والسياسة، يَحظى الجانب الحسينيّ بأفضليّة واضحة في الدّستور الإيرانيّ.

كان إبن خلدون أحد أشدّ مقاومي تدخّل علماء الدِّين في شؤون الدّنيا؛ وجاء ذلك الإعتراض القويّ، الذي اعتنقه قبل أكثر من ستّ مئة سنة، على أثر تأمُّله بعض المشاكل المرتبطة بتدخُّل الفقهاء في إدارة شؤون الدّولة. يقول صاحب «المقدِّمة»، في فصل «إنّ العلماء من بين البشر أبعدُ عن السياسة ومذاهبها»، إنّ مجاراة العلماء لأحوال العصر مستحيلةٌ منطقياً:

> يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما إعتادوه من القياس الفقهي فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلّها في الذّهن ولا تصير الى المطابقة إلاّ بعد الفراغ من البحث والنّظر ولا تصير بالجملة الى المطابقة وإنّما يتفرّع ما في الخارج عمّا في الذهن من ذلك كالأحكام الشّرعيّة فإنّها فروع عمّا في المحفوظ من أدلّة الكتاب والسُّنّة فتطلب مطابقة ما في الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقليّة التي تطلب في صحّتها مطابقتها لما في الخارج ... فتكون العلماء لأجل ما تعوّدوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا في السّياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالهم فيقعون في الغلط كثيراً ولاَ يؤمَن عليهم(١١).

تشكِّل وجهة النّظر هذه تبايناً مع ما حضَّ عليه الخميني والصّدر، وروّجاه، في محاضراتهما النّجفيّة. ويشير المنطق الذي عرضه إبن خلدون كشف النِّقاب عن ورطة أساسيّة لزعامة الفقهاء في المدينة ولحكم القضاة؛ ليس في إيران وحدها، وإنّما فعليّاً في جميع أنظمة العالم الدّستوريّة، التي تأخذ في الحسبان سلطة للقضاء منفصلةً، مستقلّةً، مُصانة.

وينجم هذا المأزق، في رأي إبن خلدون، عن أنّ العلماء «معتادون النّظرَ الفكريّ والغوصَ على المعاني وانتزاعَها من المحسوسات وتجريدَها في الذّهن أموراً كليّةً عامّةً»(١٢).

كذلك يَعتبر علماء القوانين الدّستوريَّة المعاصرة أنّ السُّلطة التي تقرِّر القانون وتحدِّده لا يمكن أن تكون هي المسؤولة عن تطبيقه. وبسبب هذا التقيّد، يكون القضاء، كما في القول المأثور لهاميلتون، «الأقلّ خطراً... والأكثر ضعفاً بين الشُّعَب الثلاث للسُّلطة...»(١٣). فعلى المحاكم أن تعلن معنى

القانون؛ وإذا نزعت الى اتّباع الإرادة بدل الرأي، تكون العاقبة مساويةً لاستبدال رغبتهم برغبة الهيئة التّشريعيّة»(١٤).

أمّا بالنّسبة الى مؤهّلات الفقيه كمتخصّص في القانون، وملمّ بأحوال العصر الذي يعيش فيه، فتتّسم تأمّلات هاملتون وإبن خلدون بأهميّة خاصّة في تشديدها على التّناقضات الصميميّة، التي من غير الممكن ألاّ يقع فيها الفقيه الملمّ بالسياسة. وبالإمكان تقليلُ أهميّة مجمل الخلاف، الدّائر حول تراصُف الكفاءة الدّنيويّة والوظيفة الفقهيّة، بإعطاء مقدرة الفقيه الأعلى وأهليّته بُعداً أخلاقيّاً بحتاً. حينئذ، تكون هذه الجدارة والكفاءة كنايةً لأداء الواجب ليس إلاّ، مماثلةً لمستلزَم التّقوى أو العدل. لكنّ التحوُّل عن بعض التّقاليد الشّيعيّة، والقاضية بعدم تدخُّل العلماء في السِّياسة، كما يبدو من الفكرة المهيمنة المتكرّرة في كتابات الخميني والصّدر، ومن التّطبيق الفعليّ في الحكومة الإيرانيّة منذ الثّورة، توحي بأنّ هذا التّعبير لا يقتصر فقط على قيمة أدبيّة ومعنويّة. فالجدارة في الشؤون الدّنيويّة هي التّجسيد الدّستوريّ للمسؤوليّة السياسيّة للفقيه.

وتكمن المشكلة جزئيّاً، كما تدلّ على ذلك النُّصوص المستشهَد بها من «المقدّمة» و«الأوراق الفيدراليّة»، في عموميّة القانون وفي ترفّعه النسبي، بالمغايرة مع ما في الحياة اليوميّة من اضطرابات، وتحيُّزات، وخصوصيّات. لكنّ المعضلة أبعدُ غوراً من ذلك. ففي واقع الأمر، أنّ الجدل حول عموميّة القوانين وعمليّة التّطبيق في كلّ قضيّة على حدّة لا يتمكّن من صدّ حقيقة السلطة التي تحظى بها المحاكم في أيّ بلد. وكان إبن خلدون على صواب، عندما ذكر أنّ من الصّعب على العلماء إعلانَ ما يعنيه القانون، وإدارة شؤون البلاد في الوقت عينه. إلاّ أنّ من الممكن صرف النّظر عن هذه المحاجّة، من واقع أنّ الطّبيعة الجوهريّة للمحاكم الإنتقال من عموميّة للقانون متعذّر اجتنابها الى تطبيقها على القضيّة الضيّقة الأفق، المعروضة عليها.

ويبقى، مع ذلك، التّمييز الهاميلتونيّ بين «الإرادة» و«الرأي»؛ أو، كما في المعادل الخلدونيّ، الفرق بين الطبيعة العامّة للقانون والطبيعة الآنية للأعمال الحكوميّة.

توحي ضرورة الإلمام بأحوال الزمان، المنصوص عليه في المادّة الخامسة، كنتيجة طبيعيّة، بأنّ ثمّة خياراً أساسيّاً في الممارسات الدّستوريّة في إيران، وبأنّ هذا الخيار خروج هامّ على النظريّة المقبول بها للدولة. ويشيع هذا البُعد في النّظام الإيرانيّ شيوعه في ذاك الذي قد يكون الأقرب اليه بين كلّ دساتير

العصر الحديث، ألا وهو النّظام الأميركي. ويتجذّر وجه الشّبه هذا، في التماثل، على أبعد المستويات النّظريّة والتجريديّة، بين المحكمة العليا الأميركيّة والسلطة القضائيّة الإيرانيّة، المفترَض بأنّها تشمل المهامَّ التي ينيطها الدّستور بالفقيه-القائد وبمجلس الأمناء. ويصوِّر أحد أشهر الخبراء الدّستوريّين الأميركيّين، جون هارت إيلي، هذا المأزق القانونيّ، على النحو التالي:

> عندما تُبطل محكمة قانوناً أقرّته السلطة السياسيّة على أُسس دستوريّة...، فإنّها تنقض حكم تلك الهيئات، وتفعل ذلك عادة بطريقة ليست عرضة لأي «تصحيح» في العمليّة المألوفة للتّشريع. وهكذا، فإنّ الوظيفة الأساسية للمراجعة القضائيّة، ومشكلتها الأساسيّة في الوقت ذاته، هي التالية: كيف يمكن لهيئة غير منتخبة وغير مسؤولة بشكل فعلي، أن تقول لأشخاص انتخبهم الشعب، إنهم ليسوا قادرين أن يحكموا كما يحلو لهم؟[١٥].

إنَّ تلك المشكلة في إعادة النّظر القضائيّة، من مفهوم المراجعة لدى الفقهاء (أكانوا مجلس الأمناء أم الفقيه الأعلى)، لقوانين السّلطة التشريعيّة أو نظيرتها التنفيذيّة، تبدو في إيران على مستويَيْن: الأوّل، كمشكلة تقليدية للفصل بين السّلطات، عندما يُعلن مجلس الأمناء تشريعاً صادراً عن البرلمان غيرَ دستوريّ، أو عندما يَعترض رسمياً على المرشّحين لرئاسة الهيئة التّنفيذيّة؛ وهذا هو أحد أوجه فصل بين السُّلطات ذي شقَّين. إلاّ أن ثمّة بُعداً ثانياً يتميَّز به المذهب الشّيعيّ، وتتفرّد به إيران على مستوى الدّولة؛ يَظهر في الدَّور اللاّمتجانس الممنوح للفقيه الأعلى، إذ هو في الوقت ذاته قائد الدّولة، والفقيه الأوّل في الهرميّة الشّيعيّة.

من هذه الزاوية، تعكس المؤهّلات الدّنيويّة المطلوبة من القائد أنواعَ المصاعب السياسيّة التي لا مناصّ من أنْ يواجهها. ويعدِّد الدّستور بالتّفصيل، بعد المادّتين ٥ و١٠٧، ما للفقيه الأعلى من سلطات، مستمَدَّة فعلاً من تقنين أعلويَّته وترسيخها في النّظام. فوفقاً للمادّة ١١٠، يُعهد الى المرشد بمهمّة «القيادة العليا للقوّات المسلّحة»، بما في ذلك «(أ) تعيين رئيس هيئة الأركان العامّة وعزله؛ (ب) تعيين القائد العامّ لحرس الثورة الإسلاميّة وعزله؛ (ج) تشكيل مجلس وطنيّ أعلى للدّفاع؛ ... (د) تعيين القائد الأعلى لشُعَب القوّات المسلّحة؛ (هـ) إعلان الحرب والسّلام».

تشير سيطرة القائد على القوّات المسلّحة في البلاد، وهي في العموم من إختصاص رئيس السّلطة التنفيذيّة[١٦]، الى كيفيّة تعدِّي مركز المرجعيّة على مناطق النّفوذ التّابعة للسّلطة التنفيذيّة، والمحدَّدة في الفصل التّاسع من

الدّستور. وفي حين يعهد الدّستور الإيرانيّ الى رئيس الجمهوريّة بمسؤوليّة «رئاسة السُّلطة التنفيذيّة» (المادّة ١١٣)، إلاّ أنّه يستثني منها بوضوح «الشؤون المتعلّقة مباشرة بالمرجعيّة» (المادّة ذاتها)، بما فيها الصّلاحيّة البالغة الحساسيّة للسّيطرة على القوّات المسلّحة. فبموجب الدّستور، لا يَحظى رئيس الجمهوريّة بأيٍّ سيطرة، مباشرة أو غير مباشرة، على القوّات المسلّحة. ومن جرّاء قيود وضوابط كهذه، تصبح السُّلطة التنفيذيّة، الى حدّ بعيد، سلطة جوفاء[١٧].

تَظهر أعلويّة الفقيه أيضاً من خلال سلطته التي تشمل تعيين رئيس الجمهوريّة وإقصاءه عن منصبه. وكما ذُكر سابقاً، فإنّ للمرشد دوراً هامّاً في ترشيح الرئيس وتنصيبه، بما أنّ المادّة ١١٠ (البند الرابع) تخوّله حقّ منع الرئيس من تسلُّم منصبه، حتّى بعد انتخابه. وللقائد أيضاً القول الفصل في إقالة رئيس الجمهوريّة أو تنحيته. «مع المراعاة الوافية لمصالح البلاد، يعزل المرشدُ رئيسَ الجمهوريّة بعد صدور حكم من المحكمة العليا يدينه بالفشل في أداء واجباته القانونيّة، أو تصويت من مجلس الشورى الوطني يبرهن على عدم أهليّته السياسيّة». ويتّضح من هذا الأمر، رغم محدوديّة سلطة المرجعيّة في تعيين الرئيس أو عزله، أنّ الأهميّة القانونيّة-اللاّهوتية للمرجعيّة، في الإشراف على «امتثال» رئيس الجمهوريّة لروح الدّستور الإيرانيّ، هي الطاغية. فالقائد هو صاحب الكلمة الأخيرة، والقول الفصل، في العمليّتين كلتيهما. ولكَوْن مجلس الأمناء شريكاً في سلطة غربلة الرؤساء ومرشّحي الرئاسة (الذين يجب على المرشد «أن يعلن ترشيحهم رسميّاً»، بحسب المادّة ١١٦)، تكاد السّيطرة الفقهيّة-الدينيّة على المجتمع، بالمغايرة مع سلطة المسؤولين الذين يصلون الى المناصب الرسميّة عبر الإقتراع الشّعبيّ، أن تكون تامّة.

من منظوريّة مقارنة، قد توحي أمثلة في هذا المجال عدم المبالغة في الإستنتاج. ففي العديد من الأنظمة، يُناط ضبط عمليّة الإقتراع غالباً بالأجهزة القضائيّة، ومن غير الممكن أن تمارس رئاسة السّلطة التنفيذيّة سلطاتها دونما أيّ رادع على الإطلاق، لأنّ الرئيس مقيَّد بالقانون مثَلُه مثَل أيّ مواطن آخر. وتقترح الدّساتير أيضاً وسائل لتوجيه الإتّهام رسميّاً الى المسؤولين المنتخَبين، في حال إخلالهم بالوظيفة أو إساءة التّصرُّف. ومع أنّ مثل هذه الإتّهامات أمام القضاء نادرة، لكنّها غير مستحيلة[١٨]؛ علماً بأنّها تستلزم عادةً، على صعيد الرئاسة، عمليّة جهيدة ومديدة، بالإضافة الى تحشيد مطوّل لبلوغ

الغاية، أي عزل الرئيس بموجب الدّستور.

ومن الجائز القول إنّ إيران تتّبع التّقليد نفسه، من حيث أنّ مقاضاة الرّئيس، بعد تسلُّمه السُّلطة، ليست عمليّة يسيرة. صحيح أنّ الدّستور الإيرانيّ، على حداثة عهده، شهد بالفعل محاكمة أوّل رئيس للجمهوريّة. والأمر الذي تجدر الإشارة اليه هنا، هو أنّ عزل بني صدر مُهِّد له بعناية، عبر إجراءات دستوريّة معقّدة نسبيّاً، بالرغم ممّا رافقه من انقلاب ظاهري عنيف على سدّة الرئاسة[١٩]. لكنّ الإتّهام القضائيّ للرّئيس، بحسب مجرى الأمور في العادة (ومن الممكن التركيز على هذا الواقع الدستوري حتّى في قضيّة بني صدر)، ليس مهمّة سهلة؛ علماً بأن إطاحة بني صدر كشفت بعض ميزات النّظام المتّبع في إيران، من النّاحية الإجرائيّة، وبيّنت الدور الحاسم للمرجعيّة حتّى في هذه الحالة.

في فصلَيْ الدّستور المتعلّقين بالهيئتين المخوَّل اليهما توجيه الإتّهام القضائيّ للرّئيس، وهما المحكمة العليا (الفصل الحادي عشر) ومجلس الشُّورى (الفصل السادس)، ليس ثمّة ذكر للخطوات الواجب إتّخاذها في تطبيق إجراءات المقاضاة. وحده البند الخامس من المادّة ١١٠، في الفصل المخصَّص للمرجعيّة، يذكر أهليّة المحكمة العليا والبرلمان في هذا المجال. ويُعتبَر القرار النهائي في إقالة الرئيس أو عزله حقّاً مقصوراً على المرجعيّة دون غيرها، «مع المراعاة الوافية لمصالح البلاد».

لا يوجد أيّ تحديد لطريقة العزل أكثر ممّا سبق ذكره، إلاّ أنّ الإفتراضَ جائز، كما حدث في قضيّة بني صدر، بأنّ مجلس الشُّورى مارس الحقّ العموميّ، المذكور في المادّة ٧٦، «بالتّحقيق والتّدقيق في وضع البلاد». ولا تقلّ عن ذلك غموضاً وإبهاماً مهمّةُ المحكمة العليا في إدانة رئيس «فشل في أداء واجباته القانونيّة». وهكذا، لا يقدر المرء، إلاّ من خلال تحويش الأحكام الدستوريّة العامّة المتعلّقة بالمحكمة العليا، من التوصُّل الى الإستنتاج اللاّمألوف بأنّ الأُسس التي من الممكن الإرتكاز عليها لمقاضاة رئيس الجمهوريّة في إيران ليست مختلفة عن تلك المعتمَدة في إدانة أيّ مواطن آخر (راجع الموادّ ١٦١، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٣، الخ). وبالإمكان تكملة هذه الأحكام العامّة بالنّسبة الى مقاضاة الرئيس، وتعزيزها، بالمادّة ١٤٠، التي تنصّ على أنّ «الإتّهامات الموجَّهة الى رئيس الجمهوريّة، ورئيس مجلس الوزراء، والوزراء، بإرتكاب جرائم عاديّة، سوف تحقّق فيها محاكم عاديّة بعد الحصول على موافقة مجلس الشُّورى الوطنيّ». ويُظهر هذا

الحكم، عندما يتراصف مع تصويت المجلس على «عدم الأهليّة السياسيّة» للرئيس (المادّة ١١٠)، نواقص الدّستور الإيرانيّ في عمليّة مقاضاة رئيس الجمهوريّة. فالرئيس يفتقر الى الحماية اللاّزمة حينما تزداد حدّة التوتّر في البلاد، طالما أنّ مجلس الشّورى يبدو ذا قوّة كافية لتوجيه الإتّهام القضائيّ اليه بأغلبيّة الأصوات لا غير. ولهذا السبب، كان عزل بني صدر عن الرئاسة سهلاً الى ذلك الحدّ. ولهذا السبب أيضاً، يبدو موقع الرئاسة منذ ذلك الحين، ضعيفاً وناقص الحصانة.

لكنّ هذه الملاحظات تتركّز، في المقام الرئيسيّ، على المشاكل النّاجمة عن الفصل بين السُّلطتين: التّنفيذيّة والتّشريعيّة. ومن حقائق الوضع، أنّ الهيئة التّشريعيّة أقوى نفوذاً من نظيرتها التنفيذيّة في ما يتعلّق بمسألة مقاضاة الرئيس، وبخاصّة لأنّ الخوف من مخاطر تكرار السياسات القديمة للشّاه أدّى الى عدم تضمين الدّستور الإيرانيّ نصّاً يسمح لرئيس الجمهوريّة بحلّ البرلمان. وفي هذا المجال بالذّات، يبدو هذا النّظام أقرب الى الإلتزام الشديد بالفصل بين السّلطات، المتّبع في الولايات المتّحدة، ممّا هو عليه في فرنسا، حيث من حقّ رئيس الجمهوريّة حلّ الجمعيّة الوطنيّة.

إلاّ أنّ في إيران مراقباً أعلى، في كلّ هذه العمليّات والإجراءات، هو القائد. فالقائد، أو مجلس المرجعيّة، يتصرّف كحكَم نهائيّ، حتّى في العلاقات بين مجلس الشّورى والسُّلطة التنفيذيّة، كما يبدو في إجراءات المقاضاة لرئيس الجمهوريّة. وفي هذا الأمر، تختلف البنية العاديّة للفصل بين السّلطات عن أيّ نموذج آخر. لكنّ العوائق هامّة أيضاً، لأنّ ما من نموذج دستوريّ في بلد آخر يسمح بالمقارنة؛ كما أنّ من غير الممكن لنظام الجمهوريّة الإسلاميّة الإعتماد على أمثلة تاريخيّة في ماضي البلاد ليعزّي نفسه ويعزّزها. وبالتّأكيد، فإنّ هذه الصفة ليست بالضرورة سلبيّة، كما أنّه مألوف أنْ يكون نصّ دستور ما كافياً بحدّ ذاته لتنظيم السّلطات في البلاد. وتنشأ المشكلة في إيران من أنّ الأعوام الأولى المضطربة للجمهوريّة شهدت إستخدام القوّة أكثر من مرّة لفرض معنى فعلي على ترتيبات دستوريّة غير دقيقة التّحديد.

مناقشة كانون الثّاني وتبعاتها

إكتشف النّظام الإيرانيّ بسرعة، وهو الذي لا يجد في التّاريخ سابقة راسخة يسترشد بها، أنّ التّطبيق الفعليّ حافل بالتباسات دستوريّة تنبع من

النصّ ومن تعقيدات مبدأ الفصل المزدوج بين السّلطات، أي حجر الأساس للدّستور. ونجمت المعضلة الرئيسيّة عن المصاعب المحيطة بالسلطتين الأُولَيَيْن اللّتين أسّستا عام ١٩٧٩: المرجعيّة (ومعها، في الخلفيّة، مجلس الخبراء) ومجلس الأمناء.

في أوائل سنة ١٩٨٨، تفجّر التوازن المتقلقل بين السّلطات المختلفة؛ لكنّ المناقشة إنحرفت منذ البدء عمّا هي بصدده، ودارت حول تعريف «الولاية» في نظرية «ولاية الفقيه». وكما أُشير سابقاً، كانت النقطة الخلافيّة تجيش منذ بعض الوقت، وبخاصّة في المجادلات حول القوانين الزّراعيّة. ومع التدخُّل المباشر للخميني، في السّادس من كانون الثاني سنة ١٩٨٨، تحوّل الخلاف والجدل فجأة الى أكثر المشاكل الدستوريّة حساسيّة في النظام.

ويعود هذا التدخّل في الأصل الى ما أعلنه رئيس الجمهوريّة، علي خامنئي، في خطبة أوّل أيّام عام ١٩٨٨. فقد دافع خامنئي، في تلك الخطبة، عن تفسير لولاية الفقيه يقيّد السّلطة التّنفيذيّة ونظيرتها التّشريعيّة بقانون تخضعان له منفردَتَيْن أو مجتمعتَيْن. وفي حقيقة الأمر، أنّ خطبة الجمعة التي ألقاها الرئيس الإيرانيّ تضمّنت دلالات ضمنيّة عديدة، وإن كان توجُّهها العامّ، كما كان متوقّعاً، إصراراً على أهميّة الفقيه. وقسّم خامنئي المسائل القانونيّة الى صنفين: صنف يعمل على مستوىً شخصيّ وفرديّ («مسائل شخصى وفردى») وصنف ينتمي الى النّوع الكلّيّ والوطني («مسائل كلّى كشور»). ورأى أنّ بالإمكان إتّخاذ القرارات بشأن الفئة الأولى من خلال المنهاج المألوف والمعهود للتّقليد، وأنّ «فتاوى الفقهاء الآخرين [غير الفقيه الأعلى] شواهد تُتَّبع». أمّا في الفئة الثانية، «فلا تُقبل إلاّ فتاوى الإمام فقط»[٢٠].

لم تكن خطبة خامنئي ذات باع يستوجب تدخّلاً متقّداً للخميني كالذي حدث؛ إذ كان كلام الرئيس في حيّز الفكرة العامّة المتعارف عليها لولاية الفقيه. ومع أنّ الفئتين الملتمع إليهما في خطبة الجمعة لم تأتيا بالضّرورة ضمن إطار التّدميج المعتاد للمسائل الفقهيّة العباديّة وغير العباديّة في العمليّة نفسها للتقليد، إلاّ أنّهما لم يشكّلا إنحرافاً هامّاً الى ذلك الحدّ عن النّظرية التي حضّ عليها الخميني في النّجف، وتأسست لاحقاً في الدّستور الإيرانيّ. إلا أنّ الخميني، الذي اختار البقاء صامتاً حتّى تلك الفترة عن العديد من المشاكل المتعلّقة بالشّريعة الإسلاميّة وتطبيقها الفعليّ، رأى أنْ يفجِّر الخلاف علناً، باتّخاذه موقفاً صارماً من خامنئي في تفسيره لولاية الفقيه في الخطبة.

وتستحقّ رسالة الخميني الهامّة الى خامنئي أنْ تُذكر بإسهاب، وقد أتى انتقاده لخامنئي، في نهاية المطاف، لمصلحة رئاسة الجمهورية.

يبدو من ملاحظات فضيلتكم في إجتماع صلاة الجمعة أنّكم لا تعترفون بكون الحكومة إنابة عليا أعم بها الله علي الرّسول الأعظم (ص)، وبأنّها من بين أكثر القوانين الإلهيّة أهميَّة، ولها الأولويّة على كلّ الأوامر الإلهيّة الثانوية. إنّ تفسيركم لملاحظاتي، بأنّ «الحكومة تمارس السُلطة فقط ضمن حدود التّشريعات الإلهيّة»، مخالف تماماً لما قلتُه أنا. فإذا مارسَتْ الحكومةُ السُّلطةَ فقط ضمن القوانين الإلهيّة الثانوية، يكون عندئذ العهد بالأحكام الإلهيّة والإنابة المطلقة الى نبيّ الإسلام... أجوف ولا معنىً له[٢١].

تمثّل هذه الملاحظات، رغم تحفّظات الخميني، مغايَرَةً هامّةً للنصّ المسلَّم به، والمتعارَف عليه، لنظريّة ولاية الفقيه. فلقد أوحى الخميني، لأوّل مرّة، بأنّ الفقيه ليس مسؤولاً عن التحقُّق من كون الشَّريعة مرجعَ البلاد القانونيَّ الأعلى. وإذا لا تزال الشَّريعة، شكلياً، المصدَر الذي تُستَقى منه كلُّ القوانين؛ فالاعتراف بوجوب تفسير القانون الإلهيّ، لا بل بتعديله فعلياً، وإن كانت إمكانية التعديل مرفوضة نظرياً. وتشير ملاحظات خامنئي، كما وعاها ورفضها الخميني، إلى عدم إمكان المسّ بالقوانين الإلهيّة؛ وبأنّ ثمَّة إجماعاً يظلّ قائماً، مهما كانت نتائج التفسير، على معنىً صميميّ جوهريّ (كلّيٍّ ووطني، بحسب تعبير المرشد الحاليّ للجمهوريّة الإسلاميّة)، غير قابل للتعديل أو التّحوير. وفي هذا المجال، كان خامنئي منسجماً مع التَّفسير المعترَف به لولاية الفقيه: المبدأ الأساسيّ هو أنّ الفقيه-الحاكم، في حكمه، أو في ولايته، ملتزم بالشَّريعة ومقيَّد بها. لكنَّ الخميني دفع ببُطلان هذه المرافعة، فاكتسبت ملاحظاته ديناميّة خاصّة بها.

ولم تكن بقية الرسالة الى الرّئيس إلاّ تعزيزاً لتحوُّل القائد عن الصيغة المسلَّم بها لولاية الفقيه. وأتبع الخميني حججه بـ «العواقب التي من شأنها جعل ولاية الفقيه معطَّلة»، إذا كان لتأويل خامينئي أنْ يسود:

مثلاً، إنّ شقَّ الطرق الذي قد يستلزم إستملاك بيوت أو محيطاتها ليس ضمن إطار الأوامر الحديَّة. والتّجنيد الإجباريّ، والإرسال الإلزاميّ الى الجبهة، ومنع دخول أيّ سلعة أو خروجها، وحظر الإكتناز إلاّ في حالتين أو ثلاث، والرّسوم الجمركيّة، والضّرائب، ومنع الرّبح الإستغلاليّ، وتحديد الأسعار، ومنع المخدّرات، وتحريم الإدمان من أيّ نوع كان إلاّ في حالة المشروبات الكحوليّة، وحمل كلّ أنواع الإسلحة، ومئات الحالات المماثلة الواقعة ضمن صلاحيّة الحكومة، سوف تكون غير مقبولة بحسب تفسيركم.

ويمثّل بذلك خطاب الخميني الى خامنئي نقطة تحوُّل رئيسيّةً في تاريخ الجمهوريّة الإيرانيّة، ليس فقط من حيث المقارعات السياسيّة التي عزّزها - مثلاً، بتوجيه انتقاد عنيف من القائد الى الرّئيس - وإنّما أيضاً على أساسين دستوريَّين رئيسيِّين: (١) دور الشَّريعة الإسلاميّة في المجتمع، بالنّسبة الى تفسيرها والى السُّلطة التي تقيَّد بموجبها الأعمال الحكوميّة؛ و(٢) هيكليّة المؤسَّسات الحكوميّة في إيران والأداء الوظيفيّ، أو سوء الأداء الوظيفيّ، للفصل الثّنائيّ بين السّلطات.

تقليص نطاق الشَّريعة

ثمّة التباسان في رسالة الخميني الى خامنئي: التّفريق بين ما يدعوه أوامر حدِّيّة ثانوية أو هامشية وبين الأوامر المركزيّة او الأساسية، والرّبط بين الحكومة وسلطة الفقهاء.

كان خامنئي، في صلاة الجمعة، قد أعرب عن استحالة مناقضة الحكومة للقوانين الإلهيّة؛ وبدا من الفقرة المستشهَد بها آنفاً أنّه يفرِّق بين صنفين من القوانين، يكون أحدهما، وهو القانون العامّ، نهائيّاً حاسماً وغير قابل للتّغيير من جانب الحكومة، لأنّه ينتمي الى الحيِّز الخاصّ التفسيريّ للفقيه وحده. وتعني هذه الفرضيَّة في تفسير الرّئيس الإيرانيّ آنذاك أنّ ثمّة قانوناً إسلامياً مركزياً علوياً، ذا أوامر واضحة (مثل الصَّوم، وعدم أكل لحم الخنزير أو شرب الكحول)، وأنّ من غير الممكن للحكومة، بأيّ شكل من الأشكال، العملَ ضدّه. أمّا في القضايا الهامشية أو الثّانويّة (التي من الجائز الإفتراض بأنّها تتمثّل في المسائل العباديّة الشّخصيّة أو - وهذا هو الأهمّ - في مجالات من الشرّيعة لم ترد فيها أوامر واضحة، مثل قانون العمل، وتأميم الصِّناعة؛ أو حتّى في أطُر ليس فيها تفسير مفرد مقبول به ومتعارَف عليه، مثل مطلقيَّة حقٍّ الملْكيَّة)، فالكلمة الأخيرة والفاصلة يجب أنْ تكون للفقيه.

لكنَّ الخميني غيَّر منطق النِّقاش، إذ جزم في جزء من رسالته بأن ليس ثمّة تحديد مميَّز كهذا لقانون مركزيّ أو ثانوي؛ واستعمل أمثلة عدّة من سجلٍّ الأوامر «المركزيّة» المتعارَف عليها، لا لهدف إلاّ لإطِّراحها كمسائل سهلة التكيُّف مع الأوامر الحكوميّة: «إنّ الحكومة مخوّلة سلطةً أنْ تفسخ من جانب واحد أيّ إتّفاقيّات شريعيَّة أبرمتها مع الشّعب، عندما تكون هذه الإتّفاقيّات مناقضة لمصالح البلاد أو الإسلام». وعرض الحجَّة على نحو أكثر صرامة:

«إنّ بإمكان الحكومة أيضاً منع أيّ شأن عباديّ أو غير عباديّ إذا كان مضاداً لمصالح الإسلام، وطالما كان هكذا. وفي استطاعة الحكومة منع الحجّ، وهو من الفروض الإلهيّة الهامّة، لفترة موقّتة، في حالات يكون فيها متعارضاً مع مصالح الدّولة الإسلاميّة».

يبدو من هذا النصّ أنّ الخميني لا يبيّن أيّ وجه اختلاف بين طبقة عامّة أولّيّة مركزيّة في القانون، وأخرى ثانويّة هامشية؛ لأنّ الحكومة في نظريّة ولاية الفقيه مخوّلةٌ، على أيٍّ حال، حقّ إبطال مفعول الأكثر مركزيّة بين الأوامر الإلهيّة.

لكنّ ثمّة فقرة أخرى في الرّسالة توحي بأنّ الخميني لم يتخلَّ كليّاً عن التّميز بين الطّبقات المختلفة للقانون، إذ يقول بوضوح لرئيس الجمهوريّة: «إنّ الحكومة، التي هي جزء من الإنابة المطلقة للنّبيّ، هي أحد الأوامر الأولّيّة للإسلام ولها الأولويّة على كلّ الأوامر الثّانويّة الأخرى، حتّى الصلاة والصَّوم، والحجّ». وهكذا، يبقى التّميز بين المركزيّ والثانوي قائماً الى حدٍّ ما، ولو أنّ تصنيف الصلاة والحجّ في الأوامر «الثانويّة» يبدو غير مألوف. لكنّ التّناقض ليس بالضّرورة مطلقاً. فالمسألة التي يظهر أنّ الخميني يناصرها ويحضّ عليها، هي أنّ وصايا مثل الصلاة أو الحجّ ثانويّة بالنّسبة الى الأمر المركزيّ الأوحد، أي إقامة ولاية الفقيه.

غير أنّ «الولاية» في هذه الحالة لا تعني حكم الفقيه، أي حكم القائد بوصفه رأس هرميّة المجتهدين، وإنّما حكومة تُفهم ضمناً بمعناها الأكثر عموميّةً وتجريديّة. فالحكومة هي السّلطة الأعلى، لأنّ لها الأولويّة في إعطاء التّوجيهات، ولأنّ هذه الأولويّة مستمدّة من تصدُّر مصالح «البلاد أو الإسلام».

ويُستنتج من نصّ الرّسالة الخمينيّة أنّ التّفريق بين أصناف القانون ليس وثيق الصّلة بالموضوع، لأنّ خيار الحكومة يحلّ محلَّ كلّ القوانين. وإنْ كان تميز كهذا موجوداً، فيجب أنْ يفهم كتفريق بين أمر مركزيّ واحد يمنح الحكومة سلطة سنّ أيّ قانون، وبين باقي الحقل القانونيّ، بما فيه من مختلف المسائل العباديّة وغير العباديّة، التي هي كلُّها ثانويّة. وهذه، على الأرجح، هي النّقطة الحاسمة في انتقاد الخميني لخامنئي.

يشير النقاش الذي جرى بعد ذلك، حول التّميز بين القوانين المركزيّة والأخرى الثانوية، أنّ هذا التّصنيف لم يكن من السّهل إهماله، على الأقلّ في حالة رئيسيّة واحدة. فقد علّق آية الله منتظري، خليفة الخميني في القيادة

لحين تنحيته في آذار ١٩٨٩، على رسالة السّادس من كانون الثّاني، وشدّد، أقلّه من وجهة النّظر الرّسمية بالنّسبة الى اصدار القوانين، على وجود هذه القوانين في ظلّ أنظمة حكم مختلفة.

ويطوّر منتظري نظريّة ثلاثيّة المراحل للتّشريع:

المرحلة الأولى هي توضيح المسائل العامّة التي تجلّت للنبيّ بوحي من الله. فكلّ القوانين والأحكام، حتّى القوانين الهامّة المتعلّقة بالولاية المطلقة للنبيّ والأئمة الأنقياء والفقهاء المؤهّلين، هي بوحي من الله. وبالنّسبة الى الولاية المطلقة للنبيّ المقدّس (ص)، يذكر القرآن بوضوح: «النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم». ولقد أنعم نبيّ الإسلام بهذا المركز، بعد نفسه، على الأئمّة المقدّسين، وسلّمه الأئمّة الطاهرون من بعدهم الى الفقهاء المؤهّلين تماماً، وشروط هذه العملية مرتكزة على الكتاب وعلى السنّة. وإذا أصدر الفقيه [الأعلى]، الذي يتمتّع بمركز الوصيّ نيابة عن الأئمّة الطّاهرين، مرسوماً أو قراراً، فإنّ إطاعته إلزاميّة على كلّ الأفراد والطّبقات، وحتّى على الفقهاء الآخرين[٢٢].

يكرّر منتظري هنا الحجج ذاتها، التي عرضها محمّد باقر الصدر في «لمحة فقهيّة» و«خلافة الإنسان»، ويعزو سلطة الفقيه المطلقة الى كونه خليفة الرّسول والأئمّة. وهكذا، تُحدَّد المرحلة الأولى من القوانين، التي تشتمل على مراسم القائد وآرائه. وبسبب هذا التسلسل في النفوذ والإعتبار، تكون رغبات القائد ملزمة بقدر ما هما القرآن والسنّة.

ويضيف منتظري أنّ «المرحلة الثانية هي الفهم الصّحيح للقوانين الإلهيّة من جانب الفقهاء والمجتهدين، الذين يعبّرون عن رأيهم في القوانين الثانوية على أساس العموميّات التي تجلّت لمنبع الوحي». ويترسّخ بوضوح هنا التّمييز بين القوانين الهامّة أو المركزيّة (مثل تلك التي يعلنها القائد والمجتهد المطلق الأعلى على أساس أنّها متجلّية في القرآن والسنّة)، وبين «القوانين الهامشية». لكنّ التّمييز يبدو غرّار المظهر، لأنّ منتظري، على عكس الخميني، لا يحدّد نوعيّة هذه القوانين الثانوية من وجهة نظر فعلية. ولذا، فإنّ إستنتاجَ نقيض ذلك تماماً جائز، وهو أنّ هذه القوانين لا تنتمي الى حيّز «أعلى» (جدارة القائد وأهليّته)، ولا الى «المرحلة الثّالثة»، التي يصفها منتظري بأنّها

مرحلة التّطبيق، ينفّذها مجلس الشّورى الوطنيّ ومجلس الأمناء. وهذه هي المرحلة التي ينبغي خلالها التّحقيق في الاحتياجات والمتطلّبات لكلّ وقت وكلّ حقل، والبتّ في ملاءمة القوانين [للواقع المرتجى تقنينه] وتوضيحها. ولقد سُجّلت الإحتياجات والمتطلّبات لشتّى الأزمنة والأمكنة في كتب مختلفة للفقه ولآراء الفقهاء، مثل «الجواهر» و«التحرير»[٢٣].

ويعطي منتظري بعدئذ مثلاً لإظهار الفرق بين «القانون العامّ» و«التّطبيق الثانوي»(!):

على سبيل المثال، فإنّ كون المرء غير قادر على مصادرة أرض إنسان آخر هو قانون عام، ومسجّلٌ في الرّسائل العمليّة، وما من حاجة لقيام مجلس الشّورى ومجلس الأمناء بأيّ عمل في ما يتعلّق بذلك القانون. وما يهمّ المجلس ومجلس الأمناء هي أمثلة معيّنة على تطبيقه، لأنّ جزءاً كبيراً من الأرض هو جزء من الأنفال[٢٤].

يتناقض هذا المثل مع النّظريّة التي شرحها الخميني في رسالته الى خامنئي، وقال فيها بالتّحديد إنّ تحريم تأميم الأراضي - ومن الممكن المحاجّة بأنّ هذا الأمر هو إحدى الوصايا المتعارَف عليها في الشّريعة - لا يستطيع إطلاقاً منع الحكومة من المضيّ قدماً في مصادرة أراضٍ خاصّة، بغض النظر عن أي تبرير بشأن أراضي الأنفال. وعلى عكس ما فعله منتظري (وربّما خامنئي، الذي عارض قائد الثّورة صحّة أقواله)، لم يعمل الخميني على خلق استثناء لحكم قانونيّ، أو تطبيق القانون في مسألة ثانوية. فالقاعدة العامّة الوحيدة، في رأي الخميني، هي أنّ الحكومة حرّة في تطبيق أيّ قانون تعتبره مناسباً للظروف. وفي المغايرة، يرى منتظري أنّ لمجلسَيْ الشّورى والأمناء حقَّ البتِّ في ما إذا كان ممكناً استثناء مسألة هامشية معيّنة من «القانون العامّ» أم لا.

إنّ هذا الموقف مريب. ويذكِّر دمج منتظري، إنْ لم يكن خلْطه، بين مراحل عمليّة التّشريع (إطار العمل، الفهم، التّطبيق) وتصنيف القوانين عموميَّةً وثانويَّة، بالشك الخلدونيّ في الفقهاء الذين يُعنَوْن بشؤون المدينة. ففي المرحلة الثالثة ذاتها، يجمع منتظري مجلسَيْ الأمناء والشّورى معاً، مضيفاً بُعداً لم يؤتَ ذكرُه في تبادل الرّسائل بين القائد والرّئيس. لكنّ النّقاش برمّته، كما تكشّف تدريجاً في إيران ، محدَّد بالضبط في مشاكل سنّ القوانين، القائمة بين المجلسين المتنازعين من جرّاء الفصل السّادس في الدّستور الإيرانيّ. وما كان للخميني أنْ يتدخّل، لو لم يَضطرّه لذلك الخلافُ المؤسَّساتيُّ المستحكمُ بين مجلس الأمناء من جهة، والسّلطتين التّنفيذيّة والتّشريعيّة من جهة أخرى. واذا كان ثمّة من غموض وإبهام في صياغة الإرادة السَّنيَّة للخميني؛ لأنه، كما سبق وذكرنا، لم ينبذ كلياً التّمييز الممكن بين المركزيّ والثانوي. لكنّ السؤال يكمن أساساً في عدم تضمين النقاش بين الخميني وخامنئي السَّببَ الأصلي لخلافهما الدّستوريّ: مجلس الأمناء.

يوحي ما كتبه الخميني في السّادس من كانون الثاني بأنَّ في استطاعة الحكومة، بما تشمل السلطتين التنفيذية والتشريعية، القيام بما ترتئيه غير آبهة

بالسُّلطات الأخرى لنظام الحكم الفقهيّ بحسب نظرية «ولاية الفقيه». واتّضحت على الفور، لجميع النُّصراء الفعّالين على المسرح الإيرانيّ، عاقبة هذا التفسير. فمجلس الأمناء، حتّى بدون أنْ يُذكَر بالإسم في تبادُل الرّسائل، غدا مكسَر عصا على أيدي أخصامه، الذين استغلّوا تصحيح الخميني لخامنئي لأغراضهم. وقد يكون أعجب الأمور في مجرى الأحداث أنَّ السّلطة التي يرأسها مَن بدا أنّه الضّحيّة الكبرى لمرسوم الخميني، أيْ خامنئي، كان القيِّم على المؤسَّسة الحكوميَّة الأكثر استفادةً من مداخلة خميني الدّستوريّة.

ولإعطاء منتظري حقَّه في هذا المجال، لا بدّ من الإضافة أنّ تدخّله لم يؤدِّ، على الأقلّ، إلى التّعتيم على النقاش الحقيقيّ، ذاك الذي كان قائماً بين مجلس الأمناء من جانب، والسُّلطتين التّنفيذيّة والتّشريعيّة، من جانب آخر. صحيحٌ أنه لم يفرِّق في الفقرة الآنفة الذّكر بين هذين الجانبين، وإنّما ضمَّهما معاً في الطّور الثالث من عمليّة سنِّ القوانين. لكنّه حذَّر في الرّسالة ذاتها من مغبّة المواقف والإتّجاهات العوائقيّة لمجلس الأمناء:

«يجب ألاّ تكون الحالة أنْ يضيف القانون مشكلة إلى المشاكل الأخرى. ويتوجّب أن تكون لمجلس الأمناء أيضاً رؤية واسعة الأفق، وأن يأخذ في الحسبان على نحو تامّ كلَّ ظروف البلاد والثورة وشتّى المتطلّبات، قبل رفضه قانوناً أو المصادقة عليه. ولا يجوز أنْ يكون دأبه دائماً النّقضَ أو الرّفض». ولأنّ مجلس الأمناء لا يملك سوى سلطة النّقض أو الرَّفض، كانت رسالة منتظري في هذا المجال واضحة جليّة: على السُّلطة الرّقابيّة الإشرافيّة أنْ تقلِّل من الرّقابة والإشراف.

مهما كان الاحتراز - البالغ حدَّ تشوُّش الأفكار والارتباك - الذي مارسه منتظري لتجنُّب حشر نفسه بين مجلس الأمناء والبرلمان؛ وأيّاً كان تشجيعه لهاتين الهيئتين، في الرّسالة ذاتها، على عقد جلسات مشتركة لحلِّ العقدة المستعصية، فإنه لم يكن قادراً على إقامة علاقات وديّة بينهما، أو حتى إحداث أيِّ تقارُب يُذكر. فاقتراحه، في المقام الأول، فُضُول كلام؛ لأنّ الجلسات المشتركة، بمعنى اجتماعات حول التشريع يحضرها أعضاء المجلسين، كانت تُعقد قبل ذلك. وينصُّ الدّستور نفسه، في المادّة السّابعة والتّسعين، على أنّ من الممكن لأعضاء مجلس الأمناء حضور الجلسات البرلمانيّة؛ وعلى أنّ من حقِّهم، في أثناء مناقشة مشروع قانون معجَّل، التدخُّل في النّقاش الدّائر هناك. جدير بالذّكر، أنَّ الوصول إلى طريق مسدود لا يحدث عموماً إلاّ بعد عمليّة طويلة من المناقشات والمجادلات والمشاحنات.

وليس هذا بالأمر المستغرب أيضاً، على اعتبار أنّ لمجلس الأمناء نفوذاً كبيراً جداً في مراقبة القوانين والإشراف عليها، وبخاصّة لكون سلطته في هذا المجال أوتوماتيكيّة. وبالنتيجة ليس مبالغاً عمّا يبقى في هذه الظروف من سلطة أو نفوذ لبرلمان يعمل تحت وطأة التّدقيق الدّائم، والفوريّ، والكلّي؛ وعمّا يُترك للمجلس التّشريعيّ من صلاحيّاته التشريعيّة. فالمادّة الرّابعة في الدّستور الإيراني، بالإضافة إلى المادّة السّادسة والتسعين وما يليها، تمنح مجلس الأمناء تفويضاً تشريعيّاً شبه مطلق:

> تُبنى جميع القوانين المدنيّة، الجزائيّة، والماليّة، والإقتصاديّة، والإداريّة، والعسكريّة، والسياسيّة، على أساس المعايير الإسلاميّة. وتحكُم هذه المادّة عُرفاً جميع موادّ القانون الدّستوريّ وأيضاً القوانين والنُّظم الأخرى، وتكون خاضعة لاجتهاد الفقهاء في الدِّين، الذين هم أعضاء في مجلس الأمناء.

يمنح هذا المدى مجلسَ الأمناء قدرة القضاء على كلّ التّشريعات التي يعتبرها غير متمشّية مع «المعايير الإسلاميّة». ويصبح بالتالي مستحيلاً، ما عدا في ظلّ ممارسة ضبط هائل للنّفس، وضْع حدود أو قيود لهذه الامتيازات والصّلاحيّات الكاسحة، الأمر الذي لم يستطع مجلس الأمناء تجنّبه في ممارسته لسلطانه. وإذا كان من الممكن نظرياً أن يحتفظ المجلس بنفوذه واعتباره، لو أن أعضاءه حدّوا من نقضهم لقرارات السلطة التشريعية؛ إلاّ أنّ تصرُّف مجلس الأمناء على هذا النحو الإفتراضيّ كان سيعني، بالنّظر إلى سلطاته الواضحة في النّصوص الدّستوريّة، أنّه فشل في أداء واجباته ومهامّه بموجب الدّستور.

ولحسن حظّ مجلس الشُّورى والهيئة التّنفيذيّة، لم يكن فصل السُّلطات الذي منح مجلس الأمناء نفوذاً عظيماً محصوراً به. ولأنّه يشمل واحداً فقط من مستويي فصل السلطات في ايران، كان العزاء في سلطات القائد، مما مكّن منافسي مجلس الأمناء في نهاية الأمر، وبعد الفوز بدعم القائد لقضيّتهم، من تغيير البنود الدُّستوريّة.

ومن المفارقات، أنّ تقليص سلطان مجلس الأمناء، لصالح الحكومة، حدث في أعقاب نزاع قانونيّ بين القائد ورئيس السّلطة التّنفيذيّة. وليس واضحاً سببُ اختيار الخميني منازعة رئيس الجمهوريّة في تلك الفترة بالذّات، بما يوحي أنّ الخميني كان غافلاً عن العواقب المؤسّساتيّة الكاملة لتدخُّله. كذلك أسهمت عوامل أخرى في تضخيم الرّسالة، وتحويلها إلى أزمة مؤسّساتيّة رئيسيَّة. ففي تلك الفترة، كان الحكم في إيران يواجه نكسات

خطيرة، بما فيها الهزيمة النِّسبيّة على الجبهة الإيرانيّة - العراقيّة والمصاعب الاقتصاديّة في الداخل، ووجود قائد طاعن في السنّ شعر بالمهانة من جراء الزّواجر وأعمال العنف التي تعرّض لها الحجّاج الإيرانيّون في المملكة العربية السعوديّة (ومن هنا إشارته الواضحة إلى الحجّ في رسالته). وفي هذا المناخ من التقلقل واللاّاستقرار، أعطى التفسيرُ الجديد لولاية الفقيه تلك الفرصةَ المنتظرة منذ فترة طويلة للإفلات من قبضة مجلس الأمناء، وفتَح الباب على مصراعيه أمام كسر شوكته. وصار من الممكن أخيراً حلُّ العقدة المستعصية أمام البرلمان، والتخلُّص من الإحباط الناجم عن القمع المتكرّر لعمله التّشريعيّ. وأدّت هذه العمليّة إلى إضعاف شخص الرئيس، خامنئي؛ لكنَّ المنصب الذي كان يشغله على رأس السلطة التّنفيذيّة، ومجلس الشُّورى، خرجا منتصرَيْن.

وبقيت الغوامض والإلتباسات، لأن الخلاف نشأ فعلاً من تحديد معنى ولاية الفقيه ومركز الحكومة في ما يتعلّق بالمرجعيّة. إلاّ أنّ الفقه الإسلاميّ واجه المزيد من الضوابط والقيود، عبر انتزاع جهاز التحكُّم به من أيدي فقهاء مجلس الأمناء، وتحويله إلى السُّلطتين التّنفيذيّة والتّشريعيّة. فمن أجل «مصلحة الإسلام»، وخاصّة من أجل «مصلحة البلاد»، أصبح بإمكان البرلمان والحكومة، في منطق رسالة الإمام الخميني، تنظيم أيّ مجال وضبطه، بدون خوف ممّا كان سيفَ مجلس الأمناء المسلَّطَ على رقابهما.

وبنتيجة ذلك، تحوّلت القضيّة الدّستوريّة المركزيّة إلى مشكلة العلاقة بين البرلمان ومجلس الأمناء؛ لكنّ النّظريّة المؤسَّساتيّة كلّها، التي يقوم عليها النّظام الإيرانيّ، إزدادت تعقيداً من جرّاء تشعّب العمليّة وانحرافها عن الموضوع الأساسيّ، وهو دور مجلس الأمناء، في حين لم يرد ولا اسمه في رسالة الخميني إلى خامنئي.

لكنّ النّقاش، الذي أثاره على الفور إعلانُ الخميني، استحوذ على البلاد، وتصاعدت حدّة الضَّغط على مجلس الأمناء مؤدية في نهاية الأمر إلى تحجيمه دستورياً.

نحو خسارة مجلس الأمناء منزلته الرّفيعة

كما سبق وذكرنا، فإنَّ الإرتباك في النّقاش حول مَن بإمكانه الفصل نهائياً في تفسير القانون، وما هو مدى تقيُّد الحكومة والتزامها بالشّريعة، نجم عن الملابسات التي برزت في المشادَّة بين القائد والرّئيس. وتجدر الإشارة إلى

التّشابه الشّديد بين الظروف التي أدّت إلى فقدان مجلس الأمناء منزلته الرّفيعة، وذاك الشّاهد الشّهير الآخر على النّظريّة الدّستوريّة في تاريخ الدّول القوميّة الحديثة، أي قضيّة «ماربري ضدّ ماديسون» في الولايات المتّحدة. فثمّة شبه وثيق لهذه القضيّة بموضوع التّطوّرات الإيرانيّة، من حيث الظّروف المحيطة بالقضيّة الأميركيّة، والمجادلاتُ التي أثارتها، على السّواء.

نوقشت قضية ماربري-ماديسون في الأيّام الأولى للمحكمة العليا الأميركيّة، عندما لم تكن الرقابة القضائيّة في حينه أمراً مقبولاً به على نطاق شامل. فالدّستور لا يقرّ بأعلويّة المحكمة، كما أنّه لا يتضمّن أيّ إشارة إلى قدرة المحكمة العليا على ردّ قانون يسنّه الكونغرس اذا ارتابت في دستوريّته، أو إلى امكانها الطّعن في دستوريّة إجراء تتّخذه الحكومة.

في مواجهة خلفيّة كهذه، مارس رئيس المحكمة العليا جون مارشَل مهاراته القانونيّة والإجتهاديّة عام ١٨٠٣ لجعل هذه المحكمة أقوى مؤسّسة بين السُّلطات القضائيّة في العالم. فمن خلال سلسلة من الحجج والبراهين، نجح مارشل في ترسيخ فكرة عامّة، مفادها أنّ خير سبيل لحماية النّظام الدستوري هو إفساح المجال أمام السلطة القضائيّة لتضمن عدم تعدّي أيّ سلطة أو شخص على الحقوق التي يحميها الدّستور. وترى المحكمة العليا الأميركيّة، منذ ذلك الحين، أنّ من واجبها التدخُّل لإصلاح الأوضاع لمصلحة النصّ الدّستوريّ:

> إذا كان قانون ما متعارضاً مع الدّستور، قد يكون القانون والدّستور معاً يصحّان في قضيّة معيّنة، بحيث يتحتّم على المحكمة أنْ تقرّر إمّا أنّ تلك القضية ممثلة للقانون، متجاهلة للدّستور؛ وإمّا أنها ممثلة للدستور، متجاهلة للقانون؛ وعلى المحكمة أنْ تفصل في أيٍّ من هذين الأمرين القضائيَّين يحكم القضية. وهذا من ماهيّة الواجب القضائي بعينها.
>
> وإذا قرّرت المحاكم، عندها، أنْ تراعي الدّستور، والدّستور أسمى من أيّ قانون عاديّ صادر عن السّلطة التّشريعيّة، فإنّ الدّستور، وليس مثل هذه القوانين العاديّة، هو الذي يجب أن يحكم القضية التي يسريان كلاهما عليها(٢٥).

وهكذا مهّدت قضيّة ماربري-ماديسون، باعتمادها هيئةً قضائية كمفسّرٍ فاصل لقانون الدولة الأعلى، السبيل أمام تطبيق هذا المبدأ في العالم المعاصر. ولقد طُرحت هذه المسألة مرّة أخرى، تحت شروط مماثلة، في الدّستور الإيرانيّ.

ويجدر إضافة أوجه الشبه القويّة بين ماربري-ماديسون والحالة الإيرانيّة، لأنّ مثل هذا السُّلطان جرى التّنازل عنه في نهاية الأمر لصالح المحكمة العليا،

من جرّاء هزيمة اعتباريّة ظاهريّة؛ إذ كان رئيسها مارشل في موقف صعب. فكَوْنه عضواً سابقاً في الحزب الفيدرالي، الذي خسر لتوّه الانتخابات العامّة في البلاد، جعل من محكمته هدفاً لهجمات الرّئيس المنتخَب، توماس جيفرسون، زعيم الحزب الديموقراطي الجديد. وكان الرئيس الأميركيّ ممتعضاً من استجارة الفيدراليّين بالسّلطة القضائيّة لضمان تعيينات «نصف ليلية» في مناصب قضائيّة مختلفة وفي البلاد.

ومن تلك التّعيينات، التي جرت خفيةً وفي اللحظات الأخيرة، تعيين لم يُتمَّم رسمياً لأحد جانبَيْ الدّعوى، جون ماربري، الساعي إلى تثبيته في وظيفته بقرار من المحكمة العليا. لكنّ مسألة إجرائيّة ثانويّة أدّت إلى رفض طلبه؛ فتحجّج مارشل بأنّ المحكمة لم تتمكّن من تلبية طلب ماربري، لأنّها لا تملك صلاحيّة «إصدار أوامر قضائيّة إلى الموظّفين الحكوميّين»[٢٦]. لكنّ رفض المصادقة على تعيين ماربري لم يعنِ لمارشل أنّ المحكمة العليا الأميركيّة ليست مؤهّلة قانونياً للبتّ في قضايا أخرى، تكون فيها مسألة تفسير الدّستور على بساط البحث. وهكذا استخدم رئيس المحكمة العليا قضية ماربري للتّوكيد على أنّ المهمّة الأوليّة للمحاكم هي التحقُّق من ملاءمة القوانين مع جميع الحقوق التي يحميها الدّستور، والتيقّن من أنّ هذه الحقوق تُحترَم نصاً وروحاً.

ومتابعة للموازاة بين قضيّة «ماربري-ماديسون» والنقطة الخلافيّة الحديثة العهد في إيران، صحيح أنّ القضيّة الأميركيّة معاكسة تماماً لنظيرتها الإيرانيّة الرّاهنة، من حيث النتائج؛ لأنّ المحكمة العيا مُنحت حقّاً مطلقاً في المراجعة القضائيّة للمسائل الدّستوريّة، في حين أنّ مجلَس الأمناء جُرِّد من مثل هذه السلطة بموجب الدّستور الإيرانيّ. لكنّ إطار المناقشة كان متطابقاً تماماً؛ سواء من ناحية الموضوع الأساسيّ، أي الرقابة القضائيّة للإجراءات التّشريعيّة والتّنفيذيّة، أو من حيث تطوّر الأحداث، أيّ المفارقة الساخرة للانهزام الحقيقيّ من خلال الإنتصار الظاهريّ. ولا يكمن التماثل مع النقاش الإيرانيّ فقط في الفكرة الرئيسيّة وراء قرار «ماربري-ماديسون» إنْ من ناحية أوّليّة الدّستور وتقديمه على القوانين العاديّة، وإن من ناحية مسؤوليّة القاضي في تقييم النّزاع؛ بل وأيضاً في أنّ الهزيمة الظاهريّة لمارشل والفيدراليّين، عندما أنكرت المحكمة اختصاصها في القضيّة المطروحة، أدّت إلى الإعتراف بأهليّتها الشّاملة لمؤسّسة مهدَّدة، وإلى تثبيت تلك الجدارة وذلك الإختصاص. في إيران، بالموازاة، كانت الهزيمة الظاهريّة لخامنئي سبب الإقرار بالأهليّة الشاملة

لرئاسة الجمهوريّة وتوكيدها؛ إنْ في مسائل متعلّقة بالنّفوذ التّنفيذيّ والتّشريعي، وإن في تحرّرها من سيف مجلس الأمناء المسلط ورقابته.

وكان الفصل بين السّلطات، وسؤال هَمْبتي تمبتي عمّن يعطي في نهاية الأمر معنىً ومغزىً للكلمة، موجودين كليهما في صميم القضيتين عبر الزمن. لكنّ منح القضاء حقّ البتّ في تحديد القانون، والفصل في دستورية القوانين، لم يحدث إلاّ في أميركا؛ في حين جُرِّد مجلس الأمناء الإيرانيّ من هذه السّلطة التي أنيطت به أصلاً في دستور عام ١٩٧٩.

استمرت في إيران تشعبات النّقاش الدّستوري. ويتناول بحثنا أهمّها منذ كانون الثاني ١٩٨٨، مركزاً على المجادلات والحجج التي أدّت إلى إفقاد مجلس الأمناء نفوده وسطوته، وشجّعت على حدوث التّغيير النّوعي في نظريّة ولاية الفقيه كما كان قد ابتكرها الصّدر والخميني.

وكان الخميني قد وجّه في رسالته انتقادات لاذعة إلى وجهات نظر خامنئي، وكانت قساوة اللهجة مميِّزة لصدور النقد عن قائد الثّورة، ولكونه ذا طابع شخصيّ. وفي وجه تلك المهانة، أرسل خامنئي إلى الخميني بعد ذلك بفترة قصيرة كتاباً دافع فيه عن نفسه من سوء الفهم:

> أرى من الضروري ذكْر نقطة هي التّالية: على أساس الآراء الفقهيّة الدّينيّة لقدسكم - التي تعلّمتها من قدسكم قبل سنوات عديدة، وقبلتها وعملت بموجبها - فإنّ النّقاط والتّوجيهات المثارة في رسالة قدسكم هي جزء من اليقينيّات؛ وأنا، كخادم، أقبلها كلّها. وما كنت أعنيه ببحث الحدود الدينيّة في خطبة صلاة الجمعة، هو شيء بإمكاني شرحه بالتّفصيل إنْ كان ذلك ضرورياً(٢٧).

لم تكن ثمّة حاجة إلى هذه التّفاصيل، لأنّ منطق المجادلات والحجج فتح الباب أمام تحوُّل نقاش بين القائد والرئيس إلى مناظرات تطول مجلس الأمناء. لكنّ الخميني، الذي ربّما أدرك أنّه سدّد إلى خامينئي ضربة شخصيّة زادت حدّتها عن اللازم، أجاب على الكتاب على التوّ، مؤكداً لتلميذه السابق على ما يكنّه له شخصياً من الاعتبار والتّقدير، ومن احترام لجدارته الفقهيّة:

> تلقّيت رسالتكم الكريمة بسرور. لقد كنتُ على اتّصال وثيق مع فخامتكم في أعوام ما قبل الثّورة، وبحمد الله استمرَّ هذا الاتّصال. وأعتقد أنّ فخامتكم واحدٌ من الزّناد المقتدرة للجمهوريّة الإسلاميّة، وأعتبركم كأخ حسن الإطّلاع على قضايا الفقه، ملتزماً بها ومناصراً جاداً للمبادئ الدّينيّة المتعلقة بولاية الفقيه المطلقة، ومن بين الأصدقاء والملتزمين بالإسلام وبالقوانين الإسلاميّة، أنتم واحد من الأفراد النّادري الوجود الذين يشعّون مثل الشّمس(٢٨).

وقد تبدو نفسانيّة علاقة الخميني بخامنئي بلا شأن بالنّسبة إلى القانون

الدّستوريّ، لكنّ استعمال اللغة المنمّقة المزخرفة - أو الانتقاد المرير - يخفي في طيّاته ظاهرة قانونيّة أكثر عمقاً؛ ذلك أنّ «السّمعة» و«المقدرة الفقهيّة»، كما ظهر آنفاً في تبادُل الرسائل بين محمّد باقر الصّدر والخميني، وفي هيكليّة حوزات الفقه الشيعيّة، هما حيويّتان في التّعيينات الهرميّة للفقهاء الشيعة، ويتردّد صداهما مباشرةً في البنية المؤسّساتيّة لإيران. فلقد جاء الاعتراف بخامنئي «كأخ حسن الإطّلاع على قضايا الفقه» من الوزن المعاكس ذاته لتهمة «الجهل» التي رماه بها الخميني في التدخّل الأوّل، ولمضاعفاتها الهامة على مستقبل حجّة الإسلام علي خامنئي[٢٩]. لكنّ هذا الجانب كان هامشيّاً حينذاك، لأنّ المشكلة الفعليّة لم تكن متعلّقة بخامنئي وأهليّته الفقهيّة، بقدْر ما كانت مرتبطة بمجلس الأمناء ودوره في النظام.

في المناقشات الدائرة حول الفصل بين السلطات في الجمهوريّة الإسلاميّة، أدّى النّزاع بين خامنئي والخميني، كما في قضيّة «ماربري-ماديسون» الناجمة عن تعيين جون ماربري قاضياً «في منتصف الليل»، إلى إخفاء حقيقة المشاكل الأكثر حدّة بين مجلس الأمناء والحكومة. ومهّدت الإرادة السّنيّة للخميني سبيل التّعزيز المؤسّساتيّ للهيئتين التشريعيّة والتنفيذيّة، بالمقارنة مع السّلطات الأخرى؛ إلاّ أن ثمّة بعداً إضافيّاً كان مغلّفاً في موقف المرجعيّة الجديد إزاء الفصل المزدوج بين السّلطات.

ظهرت القراءة الصحيحة للنّقاش بين خامنئي والخميني في خلال فترة وجيزة؛ واتّضح بسرعة السبب الحقيقي للخلاف المشتعل، مع أنّ اسم مجلس الأمناء لم يُذكر إطلاقاً في الرّسائل المتبادلة. ولأن الأمناء أنفسهم شعروا بالقلق من عواقب تعقيب الخميني على خطبة خامنئي، قام «دبير» المجلس بزيارة للخميني في الثالث عشر من كانون الثاني، وصرّح على أثرها بأنّ القائد طمأنهُ مجدّداً إلى أن «مجلس الأمناء... لم يُضعَف، ولن يُضعَف من أيّ ناحية». لكنّ «آية الله» لطف الله الصّافي، رغم هذه التّطمينات والتّأكيدات، اعترف ضمناً بالضربة التي تلقّاها مجلسه، عندما كرّر ما أعلنه للخميني في أثناء الزيارة: «إنّ مجلس الأمناء يقبل كلّياً ما قاله سماحته عن ولاية الفقيه والمراسيم الحكوميّة: ليس ثمّة شكٌّ يعتري المجلس بالنّسبة إلى هذه المسائل، ويعتبر نفسه خاضعاً للمراسيم الحكوميّة»[٣٠].

كان إقرار مجلس الأمناء بإذعانه للمراسيم الحكوميّة أولى الخطوات نحو فقدان هذه الهيئة فعليّاً مكانتها ونفوذها في إيران. لكنّ أقوال الصّافي لم تكن إعلاناً «رسميّاً» ولم تشكّل التّرسيم الضّروري الطّويل الأمد، الذي كانت

تسعى إليه قوىً استحثّتها وجرّأتها آراء الخميني الجازمةُ وغير المعهودة في المسائل المتعلّقة بالفصل بين السّلطات. ولم يكن هناك ما يُثبت أنّ الصّياغة الدّستوريّة الواضحة لسلطات مجلس الأمناء البعيدة المدى لن تعود بالمجلس، بعد أن تهدأ العاصفة وتصير كلمات القائد مجرّد تراث من الماضي، إلى سابق عزّه ومجده. ولذا، كانت القوى المعارضة لمجلس الأمناء تسعى جاهدةً وراء تأسيس مرسوم القائد، بطريقة من شأنها تهميش سلطَة المجلس كما كان قد نصّ عليها صراحةً دستور ١٩٧٩.

مَنْ هم الذين كانوا يؤلّفون تلك القوى، وما هي الحجج التي استخدموها لتطوير منطق الخميني إلى اقصى درجاته، وأيّ مدىً من النجاح وصلوا إليه في تقليصهم السّلطة الدّستورية لمجلس الأمناء؟

كما ذُكر سابقاً، كان منتظري من بين الفقهاء البارزين الكُثر الذين اشتركوا في ذلك الخلاف. وتتّسم مشاركته بفرادتها، نظراً إلى موقعه آنذاك كخليفة الخميني في المرجعيّة. كان منتظري متردّداً في تفسير كلمات الخميني على أنّها ضربة لمجلس الأمناء، ومن الممكن تفهُّم هذا التردّد بالنّظر إلى كون مركزه على تخوم مناقشة لم يكن طرفاً مباشراً فيها. لكنّ تلك المواقف المتردّدة كشفت أيضاً صعوبة يواجهها كخليفة للقائد على صعيد مختلف، هو بالفعل جانب إضافيّ آخر للتركيبة المعقّدة والمتشابكة، في الدّستور الإيرانيّ، للفصل بين السّلطات.

أما الأطراف المباشرة للخلاف المتحدر من مداخلة الخميني، فكانت مجلس الأمناء من جهة، والسُلطتان التنفيذيّة والتّشريعية من جهة اخرى.

يعمل الفصل بين السلطات، عادةً، كنظام زواجر وضوابط بين المؤسّسات الثلاث: البرلمان، والرّئاسة، والقضاء. وفي المسألة الخلافيّة التي أطلقت شرارتها رسالةُ الخميني في السادس من كانون الثاني، ندّبت المشاكل كلاً من مجلس الأمناء - الموازي على العموم للسُلطة القضائية - والحكومة، التي تُفهم في المصطلحات الإيرانية الحاليّة كمزيج من السلطتين التّشريعيّة والتنفيذيّة. وبقيت «فروع» القضاء الأخرى، أي المحكمة العليا، والنّيابة العامّة، والمحاكم عامّة، على الهامش، لأن المشكلة الجوهريّة نابعة من القوّة «التّشريعيّة» لمجس الأمناء، وهي سلطته في جعل أيّ قانون صادر عن الحكومة غير قابل للتطبيق، بمجرّد إعلانه مناقضاً للدّستور أو لمبادئ الشّريعة الإسلاميّة.

بعد أن أعلن الخميني رأيه، سارع الفاعلون الرئيسيّون إلى اتّخاذ موقف

من هذه المسألة. وكما رأينا، كان ردّ الفعل من خامنئي فورياً، وعلى علاقة مباشرة بالقضيّة، فالقائد عيّب عليه مفهومه لولاية الفقيه. وكان رئيس مجلس الشّورى، علي رفسنجاني، أحد أصحاب الأصوات الهامّة التي سُمعت في تلك الفترة. ففي السابع من كانون الثاني، رحّب بتدخّل الخميني كمسألة يتحتّم أن تُولى اهتماماً عظيماً، «كيلا ندّعي لأنفسنا مستقبلاً الحقّ في فرض شيء ما على الإسلام بإثارة قضايا غامضة وملتبسة»(٣١).

كذلك تحدّث رفسنجاني عن دور المرجعيّة التي احتفظ لها بحَوْز دستوريّ خاصّ، قائلاً إنّ عليها التدخّل في كلّ اللّحظات الحرجة في حياة الجمهوريّة الإسلاميّة:

يعني، يتوجّب على المرجعيّة أنْ تستجيب لنداء الشَّعب، والثّورة، والمجتمع، والإسلام، في اللّحظات والغمرات الضروريّة؛ عندما يكون من المحتمل أن تخلق قضيّة حسّاسة خواءً أو خلافاً في المجتمع، وتفرّق الشّعب، وتحرّض على الفتنة. وفيما عدا ذلك، ليس من واجب المرجعيّة أن تشرف على المسائل الحياتيّة العادية. علينا، نحن الموظّفين، أن نُعنى بالمسائل اليومية، وعلى القائد، الذي ينظر إلى المجتمع من خلال رؤية أوسع، أن يتولى أمر العناية بالظّروف الحسّاسة(٣٢).

ويمضي رفسنجاني إلى القول، مشيراً إلى إحجام الخميني العامّ عن التدخّل في الخلافات الإيرانيّة، إنّه بإمكان الجميع الآن فهم معنى «صمت» الخميني.

لكنّ دور مجلس الأمناء في المهامّ التشريعيّة هو الذي حظي بالجزء الأكبر من اهتمام رفسنجاني في مداخلته البرلمانيّة؛ مع أنّ حججه أثيرت بطريقة غير مباشرة، لأنّ مجلس الأمناء لم يكن، رسميّاً، طرفاً في النّقاش بين القائد ورئيس الجمهوريّة. كذلك كان رئيس مجلس الشّورى شديدَ الحرص على ألاّ يصل إلى التصادم مع أيّ مؤسّسة في الدَّولة:

أتوسّل إلى مجلس الأمناء المبجَّل، السَّادة الذين عيّنهم قدس الإمام، أن يُولوا إرشاد الإمام عناية جدّية وألاّ يَجعلوا من وجهات نظرهم أو وجهات نظر آخرين عقبة أمام تطبيق التّوجيهات الهادية للإمام... ومن المؤكّد، في رأيي، أنّ المسائل كانت واضحة منذ البداية. فيَوْم قال الإمام بسماحة نفس: «إذا وافقت أكثرية مجلس الشّورى على شيء ما...».

لم يُنه رفسنجاني جملته، لكنَّ بقية الخطبة تشير بوضوح إلى عدم موافقته على إمعان مجلس الأمناء في توسيع رقعة دوره، عندما ينقض تكراراً قوانين يقرّرها مجلس الشورى؛ كما تبيَّن أنّ الخميني يدعمه في هذا المجال. ويتابع رفسنجاني:

يوم منح الإمام هذا الإذن، كان من الواجب أن تصبح المسألة واضحة للجميع. لكنّ بعض الكلام تردّد عنه أنّ قدسه ذكر الثّلثين [أي أكثريّة الثّلثين المطلوبة في البرلمان لإقرار مشروع قانون]. وأثاروا لاحقاً مسألة الأوامر الأوّليّة والثّانويّة وخلقوا هذا الكلام. لا حاجة إلى مثل هذا الكلام. فكما تعطّف الإمام وقال، إنّ التفوّق المميّز للحكومة ينطبق قطعاً على معظم القضايا التي يتحدّث عنها السّادة(٣٣).

ما هي القضايا التي كان «السّادة»، أعضاء مجلس الأمناء، يتحدّثون عنها؟ «على سبيل المثال، قد يطرح بعض الأفراد للمناقشة فكرة معيّنة، بقولهم، مثلاً: «عليك ألاّ تمسّ قطاعاً اقتصادياً أو اجتماعياً كبيراً كهذا، لأن ثمّة قولاً ضدّه في مكان ما، أو قضايا أخرى مثل هذه».

«هنا بيت القصيد»(٣٤): فالقضايا الأساسية في معظم الخلافات بين مجلس الأمناء والحكومة كانت التدخّل «الجذري» للمجلس في الاقتصاد(٣٥).

أتيحت لرفسنجاني مناسبات أخرى كي يعلّق على ملاحظات القائد. ففي الخامس عشر من كانون الثاني ١٩٨٨، خصّص خطبة الجمعة مرّة أخرى لموضوع التّفسير الجديد لولاية الفقيه. وبعد أن انتقد أسلوب التّعامل «الإستشراقيّ»؛ الذي يتعمّد، في رأي رئيس مجلس الشّورى، أن يقرأ بين سطور رسالة الخميني دليلاً إضافياً آخر على تنازُع السّلطة والإنشقاقات في إيران؛ تحدّث عن تأثير الإرادة السّنّية للخميني على «تحديد معنى واقع ولاية الفقيه والحكومة الإسلاميّة». وأضاف أنّ التشيّع والفرق لسيت هامّة، وأنّه لدليل صحّة وعافية في الجمهوريّة أن تقوم جميع المؤسّسات بأدوارها إلى الحدّ الأقصى:

في وسط كلّ هذا، يكوّن مجلس الشّورى قاعدة إجتماعيّة ضخمة، وهو مؤسّسة محترمة يجب أن تظلّ متمتّعة بالشّعبيّة والإحترام. إنّ مجلس الأمناء [ايضاً] مؤسّسة محترمة، وهو الرّقيب على عمل الهيئة التّشريعيّة، المحافظ على الفقه الإسلاميّ والشرع الدينيّ، ويجب أن يكون متمتّعاً بالشّعبيّة والإحترام ليتمكّن من أداء واجباته... إنّ الحكومة مسؤولة عن تطبيق القوانين وتتحمل عبء أصعب المسؤوليّات في حالة الحرب، وتقع المهمّة الأصعب على كاهل مجلس الوزراء ورئيسه(٣٦).

كان لرئيس الوزراء والحكومة رأي هامّ في هذه المسألة، أعربا عنه بسرعة، وركّزا فيه على ما حقّقته رسالة الخميني من نتائج مواتية ومُرضية لهما. ففي لقاء مع وسائل الإعلام في العاشر من كانون الثاني، أكّد رئيس مجلس الوزراء، حسين موسَوي، على أهميّة تدخّل القائد، ووصفه بأنه «أحد أهمّ مراسيم الخميني وإرشاداته». وأضاف أنّ ذلك التدخّل «مكّن نظام الجمهوريّة

الإسلاميّة المقدّس من معالجة التعقيدات والمشكلات التي تواجهها في أنحاء العالم كافّة، نتجية مؤامرات الدول العظمى وكذلك الالتباسات التي يفرضها القرن الحاليّ على المجتمع».

ورداً على سؤال عمّا يشاع عن استقالة وزراء (وهي إشاعة كانت تتردّد حتّى ما قبل رسالة الخميني)، أشار رئيس مجلس الوزراء إلى «أنّ رسالة الإمام كانت دعمةً للإخوة الذين لم يكونوا متأكّدين من أنّهم سيبقون في مناصبهم»؛ معطياً بذلك دليلاً آخر على شلل الحكومة من جرّاء موقف مجلس الأمناء. وأكّد موسوي أيضاً على انبعاث أمل جديد للحكومة في إنهاء خلافها المستحكم مع مجلس الأمناء: «من الممكن مراجعة مشاريع القوانين والمقترحَات في مجلس الشُورى، وإيجاد حلول لها، باستعمال هذا المرسوم [الصادر عن الخميني]، وبخاصّة المرسوم المتعلّق بقانون العمل»[٣٧].

وبالفعل لم تضيِّع الحكومة وقتاً لإعادة إحياء مشاريع القوانين التي كان مجلس الأمناء قد عارضها تكراراً. ففي الثاني عشر من كانون الثاني ١٩٨٨، ناقشت الحكومة «مشاريع القوانين والمقترحات المعلّقة موقّتاً في مجلس الشُورى، بالإضافة إلى مشاريع القوانين التي استرجعتها الحكومة ومن الممكن الآن مراجعتها وإعادة تقديمها [للمصادقة]، بعد الرأي الفاصل الذي أعطاه سماحة الإمام بالنّسبة إلى الصلاحيّات الخاصّة بولاية الفقيه». وعلى نحو أكثر تحديداً، درست الحكومة تقريراً أعدّته لجان منبثقة عنها، يتعلّق بمشاريع القوانين الإقتصاديّة والتّربويّة؛ إلى جانب سلسلة من الأنظمة المقترحة لتشكيل مجالس اجتماعيّة حكوميّة، ولقوانين الإستيراد والتّصدير، وما شابه ذلك[٣٨].

المرحلة الأخيرة

كانت المشاكل المؤسّساتيّة، في العقد الأوّل من الثّورة الإسلاميّة، ذات شقّين. ومن الأدلّة على المنازعات الناجمة عن الفصل بين السُّلطات، ذاك الصِّدام بين الفرع «التّشريعي-التّنفيذي» للحكومة، المكوّن من الوزراء وأكثريّة أعضاء البرلمان من جهة، وبين الفرع «القضائي»، كما يمثّله مجلس الأمناء، من جهة أخرى، وهذا هو البعد الشكلي للمناظرة. وفور صدور الإرادة السَّنيّة للخميني، باشر المشرِّعون، ورئيس الجمهوريّة، ومجلس الوزراء، العمل على إيصالها إلى نتيجتها المنطقيّة. وكان معنى ذلك التحرّك ومستلزمه

إجراء تعديل دستوريّ.

أمّا البعد الآخر للخلاف، فكان، من حيث الأساس، نتيجة سنوات من النّزاع بين مجلس الأمناء وأغلبية البرلمانيّين والوزراء على «الرسالة الاجتماعيّة» للثّورة. وتركّز النّقاش والجدل على أكثر القضايا حساسيّة، وهما الحريّة الاقتصاديّة والتوازن الإجتماعي، ومدى تدخل الدولة في شأنهما.

وفي ما يتعلّق بتحديد طبيعة الثّورة الإسلاميّة إزاء القضايا الاجتماعيّة، انتقل التّحقيق من المجال الشكلي-الدّستوريّ، الذي ظهرت فيه، إلى الخلفيّة التطبيقية المرتبطة بموضوعات معقّدة مثل العدالة الإجتماعيّة، ودور الدّولة في الإقتصاد، وحرّية التعاقد، وحقوق المكليّة وواجباتها، وإصلاح ملكية الأراضي وأوضاع العمل. ويتناول الفصل التّالي، على نحو أوثق، كيفيّة تطوّر النقاش حول قضيّة الأراضي في تاريخ النّهضة الإسلامية؛ بدءاً من السّياق العقائدي، الذي أدخله محمد باقر الصّدر، وصولاً إلى إعاقة هذا الإصلاح وتقييده في العقد الأخير من التّاريخ الثوريّ الإيرانيّ.

ولا بدّ هنا من طرح «العدالة الإجتماعيّة» في الخلاف الدّستوريّ، بوضوح، لأنّ القضيّة طمست إجمالاً في أثناء النقاش الرّسميّ. ولقد كان الخلاف الدّستوريّ، بحدّ ذاته، حدثاً رئيسياً، في التاريخ الإيرانيّ، وأدّى إلى تغييرات مؤسّساتيّة أساسيّة. ولم تُحَلّ العقدة المستعصيّة، التي وصلت إليها الأزمة عام ١٩٨٨، إلاّ بإعادة صياغة الدّستور الإيراني الفتيّ.

أما المسؤولون الذين ضايقتهم السّلطات الاستثنائيّة لمجلس الأمناء باستمرار - أي رؤساء الجمهوريّة ومجلسَيْ الشّورى والوزراء، وأعضاء الحكومة - فكانوا شديدي الرّغبة في أن يستشفوا من بين سطور رسالة الخميني ذاك «التّوضيح» الهامّ، المطلوب لتخطي العوائق التي فرضها مجلس الأمناء كمؤسّسة. وكانت إحدى الوسائل الكفيلة بنَيْل غايتهم، عبر النّظريّة الخمينيّة الجديدة، المضيّ قُدُماً في مشاريع القوانين المعلّقة حتى ذلك الحين، وإقرارها فوراً، قبل أن تتبدّد تأثيرات تلك النّظريّة. ومع أن هذه المسيرة بدأت، كما سبق ذكره، لكنّها لم تُعتبر كافية على المدى الطّويل من وجهة نظر مؤسّساتيّة، ربّما لأنّ ما من شيء كان بإمكانه منع مجلس الأمناء من استعادة سلطته السّابقة في ظروف أخرى. إلاّ أنّ خيار مناهضي المجلس لإجراء أكثر قسوة ضدّ المراجعة الدّستوريّة الواسعة المنوطة بمجلس الأمناء كان متأصّلاً في الطّريقة الملتوية التي جرى فيها إضعاف مجلس الأمناء.

ولذا، كانت الحاجة تدعو إلى قرار أساسي يقضي، نهائياً، على الخطر

المحدق الذي يمثّله مجلس الأمناء.

في السّادس من شباط ١٩٨٨، أي بعد شهر من رسالة الخميني وما تلاها من مناقشات على كافة المستويات في إيران، تلقّى القائد رسالة من مجموعة نافذة تضمّ روساء الجمهوريّة، ومجلس الشّورى، والحكومة، والمجلس القضائيّ الأعلى؛ ومعهم إبن الخميني، أحمد. وتتجلّى مظالم الموقّعين في حيثيّات هذا النصّ، الذي يشكّل مختصراً قانونياً لمشاكل الفصل بين سلطتَيْ مجلس الأمناء والحكومة. وتطلب الرّسالة من الخميني حلَّ «المشكلة المتبقيّة، [أي] منهاج تطبيق الحقّ الإسلامي غير المقيَّد، في ما يتعلّق بحُكم الحكومة»[٣٩].

ويتذمّر الموقّعون من أسلوب عمل الفصل بين السلطات في المجال التّشريعي:

في الوقت الحاضر، تُبحث مشاريع القوانين الحكوميّة في اللّجان الوزاريّة ذات العلاقة، ثمّ في مجلس الوزراء نفسه. وبعد أن تُدرس في مجلس الشّورى، يُدقّق النّظر فيها عادةً مرّتين في اللّجان المختصّة. وتجري هذه التفحّصات في حضور خبراء حكوميّين، تؤخذ وجهاتُ نظرهم أيضاً في الحسبان وتُنقل هذه الآراء عادةً إلى اللّجان، بعد إصدارها ونشرها. ومن المعتاد أن يُمحّص مشروع قانون حكومي واحد في لجان مختلفة، حسب محتواه؛ ومن ثمّ يُدرس مرّتين في جلسة بكامل الأعضاء يحضرها جميع نوّاب المجلس والوزراء، أو نوّاب الوزراء في الوزارات ذات العلاقة، ويشرحون آراءهم بالتّوافق مع تخصّصهم. وفي الأسلوب ذاته، يقدّمون أيضاً مقترحات تعديليّة.
وإذا كان [التّشريع المقترح] صادراً في الأصل كمشروع قانون خاصّ من أحد الأعضاء، [أي] رغم أنه أساساً لم يستفد من وجهة النّظر المتمهّرة للحكومة، فإنه يُبحث في اللّجان وفي الجلسة الكاملة الأعضاء وكأنّه مشروع قانون حكوميّ، ويُعرب الخبراء ذوو العلاقة عن آرائهم فيه. وبعد المصادقة النّهائيّة، يعلن مجلس الأمناء آراءه في إطار عمل الأحكام الشرعية أو الدّستور، بما يتّفق البرلمان مع وجهة نظره أحياناً؛ لكنّه لا يتمّ الاتفاق في حالات أخرى. وفي مثل هذا الاحتمال، يعجز مجلسا الشّورى والأمناء عن التوصّل إلى تفاهم.

ويوحي موقّعو الرّسالة إلى الخميني بأنّ الطريق المسدود يصبح، عندئذ، مستعصي الحلّ: «هنا بالذّات، تبرز الحاجة إلى تدخّل الفقيه كي يوضّح مسألة حكم الحكومة. ومع أن العديد من هذه الأمثلة مردّها إلى الإختلافات في الرأي بين خبراء، لكنّها تتعلّق بقضيّة الأحكام الإسلاميّة والعموميّات في الدّستور»[٤٠].

لم يكن من الممكن شرح مشكلة المجابهة، بين مجلس الأمناء والسّلطات الأخرى، بطريقة أوضح من ذلك. ويمكن إيجاز السّؤال، الذي أراد الوجهاء توجيهه في رسالتهم، على النّحو التّالي: ما الجدوى من تمضية برلمان وحكومة

أعواماً لإعداد مشاريع قوانين يبطلها مجلس الأمناء تكراراً، بسبب عموميّات في الدّستور؟ والامتعاض الضمنيّ لموجّهي الرّسالة مماثل لتساؤل جون هارت إيلي عن النّظام الدّستوريّ الأميركيّ: لماذا يتوجّب على أعضاء مجلس الشّورى الإيرانيّ، المنتخَبين من الشّعب، والذين لا يقلّون عن أعضاء مجلس الأمناء أمانةً للإسلام وحذاقة في الأحكام، الإذعان لقرارات تلك الهيئة غير المنتخَبة؟

ومع ذلك، كان الخميني متردِّداً في الإقدام على الخطوة الأخيرة، وترجيح كفّة الميزان بوضوح ضدّ مجلس الأمناء. ولذا، حاول موقِّعو الرّسالة دفع القائد إلى إتّخاذ قرار عاجل، بإصرارهم على الضّرورة الملحَّة لحلّ العقدة المستعصية. وقالوا إنهم «أبلغوا أن [الخميني] قرّر تعيين سلطة تعلن قراراً في حال الفشل في حلّ الخلافات بين مجلسَيْ الشّورى والأمناء». وحثّوا مرشدَ الجمهوريّة الإسلاميّة على وجوب «الإسراع في العمل... لأنَّ قضايا عديدة مهمّة للمجتمع متروكة في الوقت الحاضر بدون بتّ».

وأدّى جواب الخميني الفوريّ على هذه الرسالة الى حدوث أهمّ تطوّر قانوني في إيران منذ دستور عام ١٩٧٩. ويمثّل مرسوم الخميني في السّادس من شباط، إلى جانب رسالته الصّادرة في السّادس من كانون الثاني (والتي يكاد هذا المرسوم أن يكون نتيجتها المحتّمة)، إسهاماً بارزاً في مجمل النّظرية الأساسيّة للدّستور الإيرانيّ، أي ولاية الفقيه، وفي إضعافها في الجمهوريّة الإسلاميّة من خلال تحييد مجلس الأمناء والقضاء على سيطرته.

لكنّ الردّ يشير إلى أنّ موافقة الخميني جاءت ممتعضة. يستهلّ الخميني رسالته بتحفظه على الحل المنشود: «على الرّغم من أنّ ما من حاجة في رأيي الى هذه المرحلة، لأن هذه المسائل مرّت فعلاً في جميع المراحل تحت إشراف خبراء هم مرجع فيها...»[٤١].

فالخميني لم يكن مرتاحاً إلى تأسيس هيئة جديدة، أو إنشاء هيئة اضافية «فوقيّة»؛ لكنه قبل بالنهاية اقتراح موقّعي الرّسالة:

> في حالة عجز مجلسَيّ الشّورى والأمناء عن الوصول إلى تفاهم حول نقاط شرعية وقانونيّة، يتوجّب عندئذ إنشاء مجلس مؤلّف من علماء الدّين الفضلاء في مجلس الأمناء، وحاملي لقب حجّة الإسلام، السّادة خامنئي، هاشمي [رفسنجاني]، أردبيلي، توسّلي، موسوي، وخوائينيها، ودولة مير حسين موسوي، والوزير المختصّ. وعلى المجلس أن يناقش مصلحة النّظام الإسلاميّ. ومن الممكن أيضاً، عند الاقتضاء دعوة خبراء آخرين. وبعد الاستشارات اللازمة، يتحتّم الإلتزام بقرار أكثرية الحاضرين في المجلس[٤٢].

هكذا، ولدت مؤسّسة جديدة في الجمهورية الإسلاميّة في إيران، صارت تُعرف لاحقاً باسم «مجمع تشخيص مصلحة نظام [الجمهوريّة]». وتكوّنت بحيث تستطيع أكثريّة أعضاء «الحكومة» إبطال قرارات الأعضاء السّتّة المنتمين إلى مجلس الأمناء، الذي حُلَّت العقدة المستعصية على حساب نفوذه.

لكنّ النصوص تفتقر إلى الدّقة في عدد من الحالات الرّئيسيّة. فالشّرط التمهيدي للخميني يشير، في المقام الأوّل، إلى نفوره مبدئياً من استحداث مؤسّسة دستوريّة جديدة كهذه. والقائد لم يعط المجلس المستحدث أيّ إسم رسميّ، مجدّداً الأعضاء الحكوميّين بصفة شَخصيّة لا بحسب مناصبهم الرّسميّة، مما يضاعف الشّعور بأنّ الخميني لم يكن راغباً في استمرار المجلس الجديد كمؤسّسة. أضف إلى ذلك، أنّ اجتماع مجمع التّشخيص مشروط ببروز نزاع غير قابل للحلّ أو التّسوية بين مجلسي الشّورى والأمناء ومن هذا المنطلق، لا يجتمع المجمع نظرياً إلاّ بعد وصول المجلسين إلى طريق مسدود. ثالثاً، لا يجوز اعتبار مجمع تشخيص مصلحة البلاد كمؤسّسة ثابتة، طالما أنّ بعض أعضائه خبراء يُدعَوْن فقط عند الحاجة، ومن أجل مشروع قانون محدَّد واحد. وأخيراً، ثمّة شعور شخصيّ - أكثر مما هو مؤسّساتيّ- يظهر في نيَّة تعيين الخميني ابنه أحمد كمقرِّر المجمع:

> سيشارك أحمد في هذا المجلس كي يصبح من المستطاع وصول تقارير الإجتماع إليّ بطريقة أسرع. ويجب على السّادة [الأعضاء] إدراك أنّ مصلحة النظام قضيّة هامّة، قد يؤدّي التّفريط بها إلى هزيمة الإسلام العزيز. إنّ العالم الإسلامي اليوم يعتبر نظام حكم الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران صورة حيّة [استعمل الخميني هنا الكلمة الفرنسيّة tableau] تعبّر عن الحلّ لمشاكله(٤٣).

من الممكن أيضاً فهم ممانعة الخميني وتردُّده على ضوء الملابسات الدّستوريّة المتمثّلة في عدم تضمُّن القانون الأساسي لعام ١٩٧٩ آليّة للتغيير الدّستوريّ. وهذه سمة غريبة في نص ١٩٧٩، عولجت في نهاية الأمر بإدخال المادة الجديدة ١٧٧ في التّعديل الدّستوري سنة ١٩٨٩. وحسب الدستور الإيرانيّ الأصليّ، لم تكن للخميني سلطة إجراء تغييرات متطرّفة مثل إنشاء هيئة دستوريّة جديدة، ناهيك عن مجلس دستوريّ بمثل هذه الكفاءة والأهليّة لضبط مشاكل الفصل بين السُّلطات القائمة بين مجلسي الأمناء والحكومة. ولا تتضمّن امتيازات الفقيه وصلاحيّاته الخاصّة أيّ إقرار بحقّه في تعديل الدستور أو إجراء تغييرات فيه، فكيف بتأسيس هيئة دستوريّة جديدة...

بناء على ما تقدّم، هل كان المجمع غير دستوريّ؟ واذا اعتُبر إنشاء هذا

المجلس بقرار من الخميني قانونياً، فأين تكمن دستوريّته وعلى أيّ أساس ترتكز؟ وهل يستطيع مثل هذا التّعيين أن يظلّ ساري المفعول بعد رحيل القائد الذي قرّره، وأن يُعتبر من الثّمار الدّائمة لسلطات المرجعيّة؟

خاتمة: استهلال عقد دستوريّ جديد

تجاوزت الأحداث كلّ هذه التّساؤلات.

في عام ١٩٨٩، انتهى العقد الأوّل من نقاش دستوريّ مشبع وخصيب في إيران، وبدأ عقد جديد يشقّ طريقه انطلاقاً من تطوّرين رئيسيّين.

في الرّابع من حزيران ١٩٨٩، توفّي روح الله الخميني. وفي الثّامن والعشرين من تمّوز، وافق الشّعب الإيرانيّ في استفتاء عامّ على ستّ وأربعين مادّة دستوريّة معدّلة، كما أعدّتها لجنة تنقيح وصياغة عُيِّنت خصّيصاً لهذا الغرض؛ وعلى إضافة مادّتين أخريين إلى الدّستور. وفي اليوم ذاته، انتُخب علي هاشمي رفسنجاني رئيساً جديداً للجمهوريّة. كذلك سُوِّيت المشكلة النّاجمة عن عدم تضمّن الدّستور نصاً بشأن الإجراءات الرّسمية للتعديلات الدّستوريّة، عندما عرّفت إحدى المادّتين الجديدتين (المادة ١٧٧) مؤسّسات الجمهوريَّة الإسلاميّة رسمياً على «مجمع تشخيص مصلحة النِّظام»، المكلّف بأن «يتبيّن المصلحة في مسائل ناشئة بين البرلمان ومجلس الأمناء» اذا لم تُحلّ في نهاية «مراحل قانونيّة» شتّى. وتنصّ هذه المادة أيضاً على أنّ الأعضاء «الثّابتين والموقتين» يعيَّنون من قبل القائد، ويرفعون تقاريرهم إليه[٤٤].

أمّا أعضاء المجمع الدّائمون فهم الفقهاء السِّتة في مجلس الأمناء، ورئيس الجمهوريّة ورئيس المحكمة العليا (يزدي)، ورئيس مجلس الشّورى (كرّوبي)، وآية الله مهدوي كاني، وآية الله يوسف صانعي (النائب العامّ السابق)، وأحمد خميني، وآية الله خوائينيها (أيضاً نائب عامّ سابق)، وآية الله موحّدي كرماني، وحسن صانعي (شقيق يوسف صانعي)، ومحمد رضا توسّلي، وآية الله عبد الله نوري (وهذان من مكتب الزّعيم الإيرانيّ الراحل)، ومير حسين موسوي (رئيس الوزراء السّابق). وعُيِّن هؤلاء الأعضاء في تشرين الأوّل ١٩٨٩ لمدة ثلاثة أعوام، بقرار من القائد الجديد علي خامنئي. ويجب أن يُضاف إليهم «العضوان المؤقتان»: الوزير ذو العلاقة، ورئيس اللجنة البرلمانيّة المختصّة[٤٥].

باشر المجمع عمله فوراً، وبكلّ جدّية، بقيادة رئيسه الذي صار أيضاً

الرئيس الجديد للجمهوريّة علي هاشمي رفسنجاني (الذي خلف خامنئي في هذا المنصب)، وحلّ عدداً من العقد المستعصية، أبرزها الإصلاح الزّراعي[٤٦] وقانون العمل. فقد سُوِّيت نهائياً مشكلة التّشريع الخاص بالعمل والعمّال، وهي التي كانت مجالاً رئيسياً للخلاف والنزاع بين مجلسي الأمناء والسّلطتين التّنفيذيّة والتّشريعيّة طوال عشر سنوات؛ إذ درس المجمع جميع الموادّ في قانون العمل (وعددها مئتان وثلاث) «في بضع جلسات»، ودفن النّزاعات المتعلّقة بنصفها. وفي ١٣٦٩/١١/٢٨ (١٩٩١/٢/١٧)، وافق المجمع نهائياً على أحدث صيغة لمشروع القانون، المقرَّة بتاريخ ١٣٦٨/٧/٢ (١٩٨٩/٩/٢٤)، واصبح قانون العمل ساري المفعول منذ ذلك الحين[٤٧].

يبدأ العقد الثّاني من حياة الدّستور الإيرانيّ بنصٍّ معدَّل وقائد جديد. ومن خلال إدخال مجمع تشخيص المصلحة في مؤسَّسات الدّولة، حُلَّت المشاكل المتعاودة بين مجلسي الأمناء، من جهة، وبين البرلمان ورئاسة الجمهوريّة، من جهة أخرى، وجاءت تلك التّسوية لصالح السّلطتين التّشريعيّة والتّنفيذيّة. وعلى نحو مماثل، ألغى التعديل منصب رئيس مجلس الوزراء في محاولة لتبسيط آليّات السُّلطة الحكوميّة. كذلك، خُفِّفَت تعقيدات أخرى في دستور ١٩٧٩؛ وبخاصّة في ما يتعلّق بمجلس المرجعيّة في المادّتين ٥ و١٠٧، إذ جاء النصُّ المعدَّل مؤيِّداً لوجود قائد أوحد. وبموجب ذلك التّعديل، لم يعد القائد، كما كان الخميني وفقاً للمادة الخامسة الأصليّة، بحاجة إلى أن «يُقبَل من أكثرية الشَّعب». ويُنيط حذف هذا الشرط مهمّة الاختيار المباشر للقائد بمجلس الخبراء. ويُتَّخذ القرار بشأن الخاصيّة التاريخيّة لاختيار المرجع الشّيعيّ (أو انتخابه، كما يقول محمد تقي الفقيه) خارج نطاق الحكم؛ لكنّ مركز المرجع كقائد في منافسة مع المراجع الآخرين للمجتمع المدنيّ الشيعيّ، داخل إيران وخارجها، على استقطاب أكبر دعم ممكن من الشّيعة، لا يزال موضع تجاذب هام. ولم يلغ التّعديل الدّستوريّ تلك الطّبقات المعقَّدة للفصل بين السّلطات، الموروثة من الحوزات الشّيعيّة، إلاّ أنّ دور مجلس الأمناء كالرّقيب الدّستوري الأعلى إنتهى عندما تقلّصت سطوته لكون أعضائه أقليّة في المجمع الجديد.

ستستمرّ المعضلات التي تكرّرت في الحكْم الدّستوريّ الشّيعيّ، منذ الخلاف الأصوليّ - الأخباريّ: ما هو بالضبط دور الفقيه في تطبيق الشّريعة، وإلى أيّ مدى تصل زعامته في المدينة الإسلاميّة؟ إنّ العقد التالي من الحكم الدّستوريّ في إيران لا بدّ وأنْ يزوِّد المحلّلين بمزيد من النّزاعات والمخطّطات الفذّة في هذا المجال من الفصل بين السّلطات.

الجزء الثاني

الفقه الإسلامي، "الاقتصاد الإسلامي" والبنك اللاربوي

مقدّمة الجزء الثاني

صدرت مؤخّراً أعداد كبيرة من الكتب والمقالات عن «الاقتصاد الإسلامي»، في الإنكليزيّة كما في العربيّة[١]؛ لكن الكثير منها يميل إلى العموميّات ويفتقر إلى الدقّة، ممّا يحول دون صدور بحوث جدّية ومنهجية. ووسمت «الموضة» عن «الاقتصاد الإسلاميّ» حصيلة العمل بطابع الإستعجال، الذي أبقى النّتاج حتّى الآن على مستوىً سطحيّ وتكراريّ[٢].

واستغلّت المساعي الأكثر جدّية ما خلّفه ابن خلدون من تراث قهيب. ومثالاً على ذلك، أنّ أحد العلماء المصريّين يُطيل الحديث، في كتاب عنوانه «موسوعة الاقتصاد الإسلاميّ»، عن «المقدّمة»[٣]. وجهوده في هذا المجال ليست فريدة[٤] أو جديدة؛ إذ سبقه المجال القانوني بعقود عديدة في الاستفادة من المؤرّخ الشّهير، عندما كتب العالم القانوني صبحي المحمصاني، أطروحته للدكتوراه في العشرينات عن «الآراء الاقتصاديّة لإبن خلدون»[٥].

إن الاعتماد على ابن خلدون دليلٌ على النّدرة الواضحة في الموادّ التي يُراد أن تُستقى منها نظريّة اقتصاديّة إسلاميّة.

ففي مقابل ثراء القانون الدّستوريّ، يبدو الاقتصاد وكأنّه ليس من المواضيع المُدْرَجة في علم الفقيه؛ إذ لا توجد أيّ نظريّة عامة في الاقتصاد، ناهيك من وجود أساس نظريّة كهذه في موضوع متخصّص مثل المجال المصرفيّ.

ولهذا السبب، تتّسم كتابات محمّد باقر الصّدر في الاقتصاد والحقل المصرفي بأهمّية بارزة. فقبالة خلفيّة كلاسيكيّة لم يكن فيها وجود لعلم الإقتصاد، وعالم إسلاميّ لم يخرج مع حلول عام ١٩٦٠ بأيّ فكرة متساوقة متماسكة في هذا المجال، أعدّ الصّدر كتابين جدّيين ومطوّلين عن الموضوع هما «اقتصادنا»[٦]، و«البنك اللاّربوي في الإسلام»[٧].

ومن الغرابة، أنّ العالم الإسلاميّ شهد، من حيث الأسبقيّة الزّمنيّة، مناقشات حول موضوع العمل المصرفي قَبْل ما شهده في الموضوع الأعم المتعلق بـ «النظام الاقتصاديّ الإسلاميّ». وكانت القاهرة مسرح مناقشات مستفيضة بشأن مسألة الرِّبا ومضاعفاتها على المنظومة القانونيّة ولا سيما في ما يتعلّق بالقانون المدنيّ الذي كان يجري إعداده آنذاك في مصر[٨]. وغدا التقنين المدني المصري نموذجاً أصلياً لمعظم التّشريعات المدنيّة في الشرق الأوسط، ولا يزال إلى اليوم هو الأساس والقاعدة لنظام الموجبات والعقود في مصر وفي دول عربيّة أخرى.

بدأ النقاش حول موضوع الرِّبا، بحدّ ذاته، في وقت مبكّر من هذا القرن، بمشاركة مباشرة من الحكومة والأزهر؛ وتواصل مع شخصيّات مرموقة في القانون والشريعة. وتبدأ مساهمة الصّدر في بحث المسائل المصرفيّة، حيثما توقّفت المناقشة المصريّة. فعوض المحاجّة مع معادلة الرِّبا بالفائدة أو ضدّها، حاول الصّدر وصف الأسلوب الذي يمكّن المصرف من العمل بدون أي تعامل ربوي، ولا تزال دراسته متميزة في الإتقان والتعمّق. ففي العالم الإسلاميّ، وبالرّغم من اتّباع المصارف الإسلاميّة النّمط الحديث منذ أواخر السّبعينات في الشرق الأوسط ومناطق أخرى، لم تُنشر إلى الآن، بحسب علمي، أيّ كتابات تضاهي إسهام الصّدر في الموضوع.

ومن غير الممكن، كما في حال القانون الدستوريّ، معرفة كيفيّة التّرجمة العمليّة للآراء الإقتصاديّة لمفكّر مثل الصّدر. في المقام الأوّل، لم يُصدر الصّدر كتاباً مرتَصاً مثل «اللّمحة الفقهية» الدّستوريّة؛ لا في الاقتصاد على نحو عامّ، ولا في الشؤون المصرفيّة؛ حتى يستطيع المرء مقارنتها بوثيقة مرتصّة أخرى مثل الدّستور الإيرانيّ. فكلٌّ من الكتابين، «اقتصادنا» (نحو ٧٠٠ صفحة) و«البنك اللاّربوي في الإسلام»، مفصَّل ويعالج قضايا صعبة. ومعروفٌ أنّ القضايا الإقتصاديّة والمصرفيّة زئبقيّة بطبيعتها، وليست لها في القانون الإسلاميّ أيُّ خلفيّة تُذكر، كي تقيَّم هذه المسائل على أساسها أو بالمقارنة معها.

مع ذلك، حاولنا تفحّص كيفيّة تلقّي الشّرق الأوسط أعمال الصّدر هذه، ومقارنة قضيّتين هامّتين عُرضتا في «اقتصادنا» بتطوّرات ما بعد الفترة الثوريّة في إيران: الاصلاح الزراعيّ ودور الدّولة في الاقتصاد. لكنّ القيام بعمل مماثل في الموضوع المصرفيّ لم يكن ممكناً، لأنّ المعلومات عن النّظام المصرفيّ الإيرانيّ أعزُّ منالاً حتّى من نظيراتها الخاصّة بمجالات اقتصاديّة أخرى. أضف

إلى ذلك، أنّ العمل الرئيسيّ للصّدر عن البنك الإسلاميّ البديل أعدَّ في سياق غير إسلامي، الأمر الذي يتعارض تماماً مع الوضع في إيران.

على الرّغم من هذه النواقص، فإنّ نظريّات الصّدر عن البنك اللاّربوي معالمُ هامّة في النّهضة الفقهيّة الإسلاميّة في الشّرق الأوسط. وفي حين أنّ التّطابق بين النظريّة والممارسة الفعليّة قد يكون أصعب ادراكاً وأقل استقطاباً من نظائره في القانون الدّستوريّ، لكنّ صعوبة فهم الاقتصاد من داخل المأثور الإسلامي ليست خاصّة فريدة من نوعها في دنيا المعرفة.

٤ . القانون واكتشاف «الاقتصاد الإسلامي»

عرض لكتاب «إقتصادنا»

يتألّف كتاب اقتصادنا من ثلاثة أجزاء: الأوّل والثاني نقد للنّظامين الرأسماليّ والاشتراكيّ يتّبع أسلوب الدّحض، عارضاً في جوهره حججاً مناقضة لنظريّات اشتراكيّة ورأسماليّة كلاسيكيّة («مع الاشتراكيّة»، إق ١٧-٢١٢؛ «مع الرأسماليّة»، إق ٢١٣-٢٥٤). والجزء الأهمّ هو الثالث، الذي يعالج مفهوم الاقتصاد الإسلامي في رأي الصّدر، والذي سيكون محور عرضنا للكتاب (إق٢٥٥-٧٠٠).

يتكوّن موضوع «الاقتصاد الإسلاميّ»، في كتاب الصّدر، من أجزاء عدّة تبدو غير مترابطة بإحكام. فبعد مقدّمة تتضمّن ملاحظات منهجيّة مختلفة («اقتصادنا في معالمه الرئيسية»، إق٢٥٥-٣٥٦)، يقسم الصّدر معظم دراسته إلى «نظريّة توزيع ما قبل الانتاج» (إق ٣٨٥-٤٦٩)، و«نظريّة توزيع ما بعد الانتاج» (إق ٥١٥-٥٨٠). يلي ذلك قسم رابع عن «نظريّة الانتاج» (إق ٥٨٢-٦٢٨)، وقسم عن «مسؤوليّة الدّولة في النّظام الاقتصاديّ الإسلاميّ» (إق ٦٢٨-٦٥٨) وملاحق شتّى عن نقاط تفصيليّة في بعض الأوجه القانونيّة-الاقتصاديّة التي بُحثت في الكتاب (إق ٦٥٩-٧٠٠).

وكما يظهر هذا في المخطّط البيانيّ، لا يبرز في الكتاب مفهوم أساسي يُرتكز عليه، مع أنّ العنصر الموحِّد يبدو فكرة عامّة عن عمليّة التّوزيع، يُقدَّم لها بتحليل لـ«مرحلة ما قبل الانتاج»، وتتبعها ملاحظات إضافيّة عن دور الدّولة في النظّام الاقتصاديّ.

وفي عرضنا لفكر الصدر، يُعاد ترتيب «اقتصادنا» تحت عناوين رئيسيّة

ثلاثة: المبادئ والمنهج؛ التّوزيع وعوامل الانتاج؛ التّوزيع والعدالة.

المبادئ والمنهج

يبدأ الجزء الإسلاميّ من كتاب «اقتصادنا» بسلسلة من التعليقات، التي تعرض «أحكام» النّظام، إلى جانب ملاحظات منهجيّة على طريقة اكتشاف هذا النظام.

مبادئ الاقتصاد الإسلامي

يستهلّ الصّدر هذا الجزء بعرض المبادئ الأساسيّة الثلاثة للنّظام الإسلاميّ: «الملْكيّة المزدوجة»، و«الحرّية الاقتصاديّة المحدودة»، و«العدالة الاجتماعيّة».

الملكيّة المزدوجة: يرى محمد باقر الصّدر أنّ الاختلاف الجوهريّ بين الإسلام، والرأسماليّة، والاشتراكيّة، يكمن في طبيعة الملكيّة التي يتبنّاها كلّ من هذه النّظم (إق ٢٥٧). «فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالشكل الخاصّ الفردي للملكية، ولا يعترف بالملكية العامّة إلاّ حين [تفرضها] الضرورة الاجتماعية... والمجتمع الاشتراكي على العكس تماماً من ذلك. فإن الملكية الاشتراكية فيه هي المبدأ العامّ. وليست الملكية الخاصّة لبعض الثروات في نظره إلاّ شذوذاً واستثناءً، قد يعترف بها أحياناً بحكم ضرورة اجتماعية قاهرة»، والمجتمع الإسلامي يختلف عن النظامين الإثنين «بل إنه يقرّر الأشكال المختلفة للملكية في وقت واحد، فيضع بذلك مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الأشكال المتنوّعة) بدلاً من مبدأ الشكل الواحد للملكية، الذي أخذت به الرأسمالية والاشتراكية»، (إق ٢٥٨). وهذه الصّيغ ثلاث: «خاصّة، و«عامّة» و«ملكيّة الدّولة». لكنّ أيّ مجتمع إسلاميّ ليس «مزاجاً مركّباً من هذا وذاك، لأن تنوّع الأشكال الرئيسية للملكية في المجتمع الإسلامي، لا يعني أن الإسلام مزج بين المذهبين: الرأسمالي والاشتراكي، وأخذ من كل منهما جانباً» (إق ٢٥٩). فهذه الصّيغ المختلفة للملكيّة ليست مزيجاً مركّباً، بل التعبير الأصيل والمبدئيّ عن الأحكام الإسلاميّة. إنّها محدّدة، ويقوم بينها وبين نظيراتها الاشتراكيّة والرأسماليّة نزاع جوهري[1].

الحرّية الاقتصاديّة المحدودة: ثمّة قيدان يعيقان مطلقيّة الملْكيّة الخاصّة؛

أوّلهما ذاتيّ، ومستمدّ من القيَم الأخلاقيّة للمشاركة في الثروة، كما يعلّمها الإسلام. ومن غير الممكن قياس هذه القيَم، التي لا تخضع لأحكام تفرضها الدّولة. فالسّماحة في النّفس لدى كلّ فرد لاشراك الآخرين في ثروته تختلف عن غيرها، لكنّ العنصر الاقتصاديّ في العامل الذاتيّ أقلّ أهميّة من إسهامه العام في بنية المجتمع الإسلاميّ ونوعيّته. ويوحي الصّدر بأنّ هذه القيَم أثبتت كونها أنفس وسيلة وهبها الدّين للفرد. فعبْر التاريخ الإسلاميّ، أتاحت قوّة هذا العامل الفرديّ الذاتيّ للمجتمع الإسلاميّ أن ينجو طوال التقلّبات والمحَن التي أصابت عالم المسلمين على مدّ العصور.

القيد الثاني موضوعي، يحدّده القانون بدقّة وعناية، ويعمل على مستويين. ففي المنزلة الأعلى، «كفلت الشريعة في مصادرها العامّة [أي القرآن والسنّة]، النصّ عن مجموعة من النشاطات الاقتصادية والاجتماعية... كالربا والاحتكار وغير ذلك» (إق ٢٦٢). وفي المنزلة الأخرى «وضعت الشريعة-مبدأ إشراف ولي الأمر على النشاط العامّ وتدخّل الدولة لحماية المصالح العامّة وحرّياتها» (إق ٢٦٢)، الذي يقبله جميع المسلمين بموجب الوصايا القرآنية[٢]. وقد يحدث خلاف في وجهات النّظر حول «تعيين [أولي الأمر] وتحديد شروطهم وصفاتهم». لكنّه «لا يجوز للدولة أو لولي الأمر أن يحلّل الربا، أو يجني الغش، أو يعطّل قانون الارث[٣]، أو يلغي ملكية ثابتة في المجتمع على أساس إسلامي» (إق ٢٦٣)[٤].

العدالة الاجتماعيّة: يدرك الصّدر مخاطر التّعميمات غير الفعّالة: «فلا يكفي أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة الاجتماعية، وإنما يجب أن نعرف أيضاً تصوّراته التفصيلية للعدالة، ومدلولها الإسلامي الخاصّ» (إق ٢٦٥). لكنّ المبدأ لا يُبسط هنا برمّته، بل يرجئ الصّدر مناقشته إلى فصل لاحق؛ موضحاً، رغم ذلك، أنّ مفهوم العدالة الاجتماعيّة ينقسم إلى مبدئين فرعيّين: «التكافُل العامّ»، و«التوازُن الاجتماعي» (إق ٢٦٥).

ويضيف أن الاهتمام بالتّفاصيل ناجم عن «صفتين أساسيّتين: هما الواقعيّة والأخلاقيّة». وعلى عكس الشّيوعيّة؛ التي يسعدها الحوم في سماوات عالية واقتصاديّات خياليّة، والتي تتخبّط في فرض أهداف مستقاة من «ظروف مادّية وشروط طبيعية مستقلة عن الإنسان نفسه»؛ تقضي الواقعيّة بأن يحتفظ الإسلام، في وجه إغراء الأوهام، بجرعة من الواقعيّة، فيأخذ في الحسبان تلك السّمات البشريّة الأنانيّة والمتعذّر اجتنابها، ويستبقي ضدّ اللاأخلاقيّة دوراً رائداً للضمير، فيتجنّب فرض العدالة الاجتماعيّة خارج إطار الهدْي

والتّوجيه لتعاليم الدّين الأخلاقيّة. وبإمكاننا، من هذا المقطع بالذّات (إق ٢٦٥-٢٦٦)، استنتاج بعض عناصر النّظام القانونيّ العامّ، الذي يشدّد على الخاصّية الشرعيّة «الأخلاقيّة» للزّكاة ولمبادئ ماليّة أخرى[٥].

يستخلص الصّدر، من مفهوم الإصلاح الأخلاقيّ، بعداً إقتصادياً هدفه الخير والمنفعة. فعلى نقيض الماركسيّة، يجب عدم تجاهل العنصر النّفسي كأحد المكوّنات الرئيسيّة للاقتصاد، لأنه متّصل بقانون العرض والطّلب. ويضيف الصّدر أنّ «العامل النفسي يلعب دوراً رئيسياً في المجال الاقتصادي، فهو يؤثّر في حدوث الأزمات الدورية، التي يضجّ من ويلاتها الاقتصاد الأوروبي». (إق ٢٦٨)[٦].

«الاقتصاد الإسلاميّ جزء من كل»

في هذا الفصل (إق ٢٦٩-٢٧٧)، تشكّل تكملةً للاهتمام المنهجي حالتان من المجابهة بين المفاهيم الشّريعيّة الموروثة والتحدّي العصريّ. ويجابه الإسلام، كمعتقد كونيّ غير مرتبط بزمن معيّن، دعوات كونيّة أخرى، وبخاصّة النّظرة القانونيّة العالميّة للغرب.

في البدء، يهيّئ الصّدر أرضيّة البحث من منطلق ضرورة التّنظيم المنهجيّ، مع التركيز على العلاقة المتبادلة الضروريّة بين تربة الحياة الاجتماعيّة وصيغتها العامّة. وتتألّف الأرضيّة من تمازُج عناصر ثلاثة: العقيدة، المفاهيم، العواطف والأحاسيس. والصّورة المفضّلة للمجتمع الإسلاميّ، شأنها شأن التأريخ المعاصر في الغرب[٧] هي صورة «عمارة رائعة... لأن الارتباط القائم في التصميم الإسلامي الجبّار للمجتمع، بين كل جانب منه وجوانبه الأخرى، يجعل شأنه شأن خريطة يضعها أبرع المهندسين لإنشاء عمارة رائعة، فليس في إمكان هذه الخريطة أن تعكس الجمال والروعة - كما أرادها المهندس - إلاّ إذا طبّقت بكاملها... وكذلك التصميم الإسلامي». (إق ٢٧١).

لكنّ الصّدر يذكر أنّ من المستحيل تفحّص جميع عناصر الحياة الاجتماعيّة مليّاً، في كتاب واحد عن الاقتصاد؛ ويفي بالغرض إبقاء هذه العموميّات في الذّهن، مكتفياً بتمثيل الخلفيّة المعقّدة، عن طريق مفهومين محددين: الملْكية الخاصّة والرّبح. وتشتمل الملكيّة الخاصّة على حقّ الحماية الذي يفرض المسؤوليّة ويحدّد المطلقيّة[٨]، في حين أن الرِّبح ليس مجرّد حسبان أرقام وأعداد. كذلك، «إذا درس تحريم الربا بصورة منفردة، كان مثاراً لمشاكل

خطيرة في الحياة الاقتصادية. وأما إذا أخذناه بوصفه جزءاً من عملية واحدة مترابطة، فسوف نجد أن الإسلام وضع لتلك المشاكل حلولها الواضحة، التي تنسجم مع طبيعة التشريع الإسلامي وأهدافه وغاياته، وذلك خلال أحكام المضاربة والتوازن والتكافل والنقد» (إق ٢٧٤)(٩).

تتضمّن القضايا اللاإقتصاديّة الأخرى، التي تؤثّر على الحياة الاقتصاديّة، مسائل أكثر دقّة وحساسيّة مثل معاقبة السّارق والرّق. ويرى الصّدر أنّ من غير الممكن تقييم هذه التّرتيبات إلاّ على ضوء المجموع الكلّيّ للمبنى الإسلاميّ المقترح سابقاً. ففي المجتمع الرأسماليّ، وحيث الأكثريّة السّاحقة متروكة لمصيرها البائس، تُعتبر عمليّة قطع يد السّارق قساوة وحشيّة. لكنّ هذا العقاب يجب ألاّ يُعتبر قاسياً في مجتمع إسلاميّ صرف، تُمحَى منه كلّ الحوافز على الجريمة. كذلك، إذا سمح الإسلام بالرقّ في أوقات الحرب، فلا بدّ من تقييم هذا التّدبير قبالة الصورة الكاملة، كأفضل وسيلة متاحة لحاكم عادل في أوقات حرب جهادية مشروعة (إق ٢٧٤-٢٧٧).

إنّ قضيّة العبوديّة في زمن الحروب هامّة بالنسبة إلى ندرة تقدير الصّدر لشروط الحرب الجهادية العادلة، ويلقي الضوء على المنهجيّة المتّبعة في مثل هذه المسائل الحسّاسة. فالصدر لا يخفي أن شروط الرقّ، وحدوده الجزائيّة، هي من بين أدقّ مجالات النقاش عن الدولة الإسلاميّة المنشودة، ويتجنّب تهميش هذه القضايا المحورية، أو المرور بها مرور الكرام. لكنّ الطّريقة التي يختارها للبحث، تتّسم بطابع تاريخيّ. فبالعودة إلى ظروف الماضي، في حالة الرقّ والجهاد، يتوفّر الدليل على شرعيّتهما. ويقول الصّدر إنّه لصحيح أنّ لاسترقاق الأسرى، كغنائم حرب، قواعدَ وأحكاماً؛ لكنّ هذا الأمر كان عرفاً مألوفاً عند المسلمين وأخصامهم على السّواء. ومن بين سلسلة من ثلاثة ترتيبات قانونيّة تتعلّق بأسرى الحرب - العفو عن الأسير، أو الإفراج عنه لقاء فدية، أو استرقاقه - يجوز لحاكم عادل اختيار الثالث، إذا اعتبره الأكثر ملاءمة. وإنّه لأمر هامّ إيضاح أنّ الحرب، في المقام الأوّل، يجب أن تكون حرباً جهادية مشروعة.

ولا تتحوّل الحرب إلى جهاد، في رأي الصّدر، إلاّ إذا استوفت شرطين:
(أ) عندما تُستنفد جميع الوسائل السلميّة، «المعززة بالحجج والبراهين» (إق٢٧٥). وعندئذ، لا يجد الإسلام سبيلاً آخر أمامه سوى استخدام العنف. (ب) عندماً يعطي الإذن بالجهاد وليٌّ أمرٍ عادل. لكنّ «اقتصادنا» لا يناقش تحديدَ معنى وليّ الأمر العادل.

ويلجأ الصّدر إلى التاريخ أيضاً لمناقشة مسألة الحدود، غير أن صيغتها، في منظوره، احتماليّة، مخطّط لها في المجتمع الإسلاميّ المستقبليّ. فعندما، وفقط عندما يؤسّس مجتمع منصف كهذا، ويتولّى أمرَه حاكمٌ عادل، يفقد الحدّ صفته القاسية ويُطبّق.

وضع الدّين في الاقتصاد: الدّافع الذاتيّ مقابل المصالح الاجتماعيّة

يقول الصّدر إنّ بعض المشاكل لا تخلق نزاعاً بين الفرد والمجتمع؛ فالجميع، مثلاً، متّفقون على تشجيع مكافحة مرض السلّ (إق ٢٧٩). لكنّ هذه الموضوعات اللاّنزاعيّة نادرة، بالمقارنة مع مجالات الاهتمام الاجتماعي الكثيرة، حيث تكون المصلحة الذاتيّة نفسها في خصام مع تحقيق الخير العامّ. فضمان مورد العيش للعامل، عندما يكون عمله زائداً عن الحاجة، يتناقض ومصالح الأثرياء المضطرّين لدفع التعويضات. وتأميم الأراضي يتعارض والمنفعة الذاتيّة للقادرين على احتكارها، لمصلحتهم الخاصّة. ويصحّ هذا القول في كلّ مصلحة اجتماعيّة (إق٢٨١).

يشكّل نطاقُ هذه المصالح الاجتماعية المتضاربة صلب المشكلة الاجتماعيّة[١٠].

إنّ العلم غير قادر على إيجاد حلّ لهذه المعصية، مع أنّ بإمكانه المساعدة في اكتشاف واقع الأمور، وتسليط الأضواء على منتَج كيميائيّ جديد أو على القانون الحديديّ للرّواتب (إق ٢٨٣-٢٨٤). لكنّ هذه الانجازات نادراً ما تستطيع حلّ المشكلة الاجتماعيّة. وحده الدِّين قادر على توفير الحلّ، «لأن الدين هو الطاقة الروحية التي تستطيع ان تعوّض الإنسان عن لذائذه الموقوتة التي يتركها في حياته الأرضية أملاً في النعيم الدائم، وتستطيع أن تدفعه إلى التضحية بوجوده عن إيمان بأن هذا الوجود المحدود الذي يضحّي به ليس إلاّ تمهيداً لوجود خالد وحياة دائمة، وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من مفاهيمهما التجارية المادّية» (إق ٢٨٦).

وعلى نقيض المادّية التاريخيّة، التي ترى في قوانين التّاريخ ذاك الحلّ المطلوب للمشكلة الاجتماعيّة، على أساس أن الطّبقات تتصارع في ما بينها لحين انتصار طبقة «تسيطر على سُبل الانتاج»، يعتبر الإسلامُ هذا التناقض وسيلة لإثبات أهمّية دور الدِّين في التقدّم الاجتماعيّ: بما أنّ المصلحة الذاتيّة

سوف تصطدم حتماً بالفائدة العامّة، فإن الدِّين قادر على ضبط هيمنة الاندفاع عند الفرد؛ عندما يعرض عليه مثالاً أعلى للخير والصّلاح، مستقى من قدرة أعلى مقاماً على فهم الوجود الدّنيويّ، تُعتبر حينئذ خطوة نحو الثّواب - أو العقاب - في الحياة الأبديّة (إق ٢٨٤-٢٨٦).

«الاقتصاد الإسلامي ليس علماً»

يعزّز هذا الموقف الغائيّ؛ وهو وجه آخر من المقدّمة المنطقيّة في الصّورة المجازيّة للمبنى؛ والتشديد على مقاربة للاقتصاد تُخضعه لوحدة متكاملة يحدّدها الدِّين من نهاية الأمر، بفرضيّة أنّ «الاقتصاد الإسلاميّ ليس علماً» (إق ٢٩٠-٢٩٤)، وبنقد الموازاة الماركسيّة بين أسلوب الانتاج والعلاقات الاجتماعيّة (إق ٢٩٥-٣٠٥).

الطّريحة الأولى محوريّة بالنسبة إلى المنهجيّة المتّبعة لاحقاً لتطوير النّظرة الإسلاميّة البديلة إلى الاقتصاد. فالإسلام، على عكس الماركسيّة، لا يتظاهر بأنّه علم:

> فالاقتصاد الإسلامي من هذه الناحية يشبه الاقتصاد الرأسمالي المذهبي، في كونه عملية تغيير الواقع لا عملية تفسير له. فالوظيفة المذهبية تجاه الاقتصاد الإسلامي هي: الكشف عن الصورة الكاملة للحياة الاقتصادية وفقاً للتشريع الإسلامي، ودرس الأفكار والمفاهيم العامّة التي تشعّ من وراء تلك الصورة (إق ٢٩١).

يتضمّن هذا النصّ مقدّمات الصّدر النقديّة للمنهج: يبدأ الاقتصاد الإسلاميّ، الذي لا يدّعي المنهجيّة العلميّة، من الأهداف الاجتماعيّة؛ ثم يدمج معها واقع الأمر الاقتصاديّ. ولم يتجنّب الصّدر استخدام العلم في تقييم هذه الحقيقة الواقعة وتوضيحها؛ لكنّ العلم، طوال هذا البحث، ثانويّ بإزاء النّتيجة المنشودة. أمّا اكتشاف هذه النّتيجة، فيتمّ في الأوامر القرآنيّة؛ كما في الكتابات الفقهيّة الأكثر دقّة وشمولاً، المستقاة من القرآن والسنّة، والمتراكمة عبر القرون. وسوف تُبحث لاحقاً بمزيد من التّفاصيل، «عمليّة كشف العقيدة الاقتصاديّة»، ودور القانون، وبخاصّة في أعمال الفقهاء. لكنّ النّظام الاقتصاديّ كان أولاً بحاجة إلى تقييم صريح للاقتصاد الإسلاميّ كعقيدة أيديولوجيّة غير خاضعة للعلم.

على عكس الإسلام، تدّعي الماركسيّة اتّباع المنهج العلميّ. ويعمل الصدر على دحض هذا الادّعاء الخطير، قائلاً إنّ الماركسيّة عقيدة تسعى إلى تطوير

استنتاجاتها في عملية تغيير العالم وفقاً لتقييم «علميّ» خاصّ بها؛ الأمر الذي يشكّل، في أفضل حالاته، دائرة معيوبةً منطقياً.

ويوضح محمّد باقر الصّدر أن الماركسيّة، فضلاً عن الافتراضات الواهية بأنّ «القوى المنتجة تصنع التّاريخ» (إق ٢٩٧، والجزء الأوّل)؛ تتبنّى، كفرضيّتها الاقتصاديّة المركزيّة، الموقف القائل إنّ «كل تطوّر في عمليات الإنتاج وأشكاله، يواكبه تطوّر حتمي في العلاقات الاجتماعية عامّة وعلاقات التوزيع خاصّة» (إق ٢٩٦).

إن هذا الأمر، بالنّسبة إلى الإسلام، غير صحيح؛ إذ ليس ثمّة رابط ضروري بين هذين العنصرين.

> وأما الاسلام فهو يرفض هذه الصلة الحتمية المزعومة، بين تطوّر الإنتاج وتطوّر النظام الاجتماعي. ويرى أن للإنسان حقلين: يمارس في أحدهما عمله مع الطبيعة، فيحاول بمختلف وسائله أن يستثمرها ويسخّرها لإشباع حاجاته، ويمارس في الآخر علاقاته مع الأفراد الآخرين في شتى مجالات الحياة الاجتماعية. وأشكال الإنتاج هي حصيلة الحقل الأول، والأنظمة الاجتماعية هي حصيلة الحقل الثاني. وكل من الحقلين - بوجوده التاريخي - تعرّض لتطوّرات كثيرة في شكل الإنتاج أو في النظام الاجتماعي. ولكن الإسلام لا يرى ذلك الترابط المحتوم بين تطوّرات أشكال الإنتاج وتطوّرات النظم الاجتماعية. ولأجل ذلك فهو يعتقد أن بالإمكان أن يحتفظ نظام اجتماعي واحد، بكيانه وصلاحيته على مرّ الزمن مهما اختلفت أشكال الإنتاج. (إق ٢٩٦-٢٩٧).

ويمضي الصّدر إلى القول إنّ على المحلّل التّمييزَ بين الجوانب الاجتماعيّة، التي تختلف عن بعضها البعض في الجوهر. فالانسان في المجتمع يعمل وفقاً لنوعين من الحاجة، أوّلهما دائم ولا يتغيّر، ومرتبط بأجهزته المختصّة «بالتغذية والتوليد وإمكانات للإدراك والإحساس» (إق ٢٩٨). لكنّ هذه الاحتياجات تحدّدها من ناحية أخرى بيئة متغيّرة، وتستلزم بقاء ذلك الجزء من التشريع مفتوحاً على الدّوام. «فالنظام الاجتماعي للإسلام يشتمل على جانب رئيسي ثابت يتّصل بمعالجة الحاجات الأساسية الثابتة في حياة الإنسان، كحاجته إلى الضمان المعيشي والتوالد والامن، وما إليها من الحاجات التي عولجت في أحكام توزيع الثروة، وأحكام الزواج والطلاق، وأحكام الحدود والقصاص ونحوها من الأحكام المقرّرة في الكتاب والسنّة» (إق ٢٩٩).

ماذا يبقى بعد ذلك للجانب الثانويّ؟ لقد سمحت هذه «الجوانب المفتوحة للتّغيير» في الإسلام للحاكم (ولي الأمر) بتقديم تشريعات جديدة، تبعاً لمصالح المجتمع واحتياجاته. لكنّ الصّدر لا يحدّد أيّاً هي هذه المناطق، مع أنه يخصّص فصلاً لاحقاً لسلطة ولي الأمر في «منطقة الفراغ». ويسلّم المؤلّف

النجفي بأنّ هناك أيضاً قواعد وأحكاماً راسخة ثابتة تتعلّق بالجانب الرئيسيّ، إلاّ أنها تختلف في طرق تطبيقها، مثلما في قاعدة «نفي الضّرر»[١١] و«نفي الحَرَج في الدِّين» (إق ٢٩٩).

لذلك، يقترح الصّدر في مواجهة الماركسيّة اعترافاً بنوعين من الحاجة الاجتماعيّة يكوّنان جوانب قانونيّة مع أنظمة حكم مختلفة. ويضيف: إن لم يكن رفض المادّية التاريخيّة كافياً من النّاحية المنطقيّة، فلسوف يكفي التّطلع إلى التاريخ، مشيراً إلى أن المادّيين التّاريخيّين يسخرون من محاولة الأرقّاء وعبيد الأرض تحرير أنفسهم والمطالبة بالمساواة، قبل أن يأتي العصر الحديث بالمُثُل البورجوازيّة إلى السّاحة السياسيّة. ولكنْ، ألم يرسِّخ الإسلام المساواة في مجتمع مكّة والمدينة، في القرن السابع للميلاد؟ ألم يؤكّد الحديث أيضاً أنّ «لا فضل لعربيّ على أعجميّ إلاّ بالتقوى»، وأن الناس سواسية كأسنان المشط؟ (إق ٣٠١).

المشكلة الاقتصاديّة المركزيّة

تكمن المشكلة الاقتصاديّة الأساسيّة للرأسماليّة، كما يراها الصّدر، في قلّة الموارد الطبيعيّة بإزاء المتطلّبات التي تفرضها المدنيّة؛ بينما هي، في الاشتراكيّة، التّناقض بين طريقة الانتاج وعلاقات التّوزيع.

يعارض الإسلام استشراف الرأسماليّة، لاعتباره أنّ في الطبيعة موارد وثروات وافرة للبشريّة. ويختلف مع الاستشراف الاشتراكيّ، من حيث أنّ المشكلة لا تكمن «في أشكال الانتاج، بل في الإنسان نفسه» (إق ٣٠٧).

> ويتجسّد ظلم الإنسان على الصعيد الاقتصادي في سوء التوزيع.
> فحين يمحى الظلم من العلاقات الاجتماعية للتوزيع، وتجند طاقات الإنسان للاستفادة من الطبيعة واستثمارها، تزول المشكلة الحقيقية عن الصعيد الاقتصادي (إق ٣٠٨).

من هنا، فإنّ التوجّه في «اقتصادنا» مبنيٌّ على أساس التّوزيع، وعلى السّبل التي تمكّن الإسلام عبرها من تنظيم التّوزيع لإيصال الثّروة الاقتصاديّة إلى حدّها الأعلى، من خلال استغلال الإنسان للموارد والثّروات الطبيعيّة.

ويؤلّف مفهوم أشكال التّوزيع الجزء الأكبر من الاقتصاد الإسلاميّ الذي يحلّله الصّدر، ويفصّل القسم الرئيسيّ من الكتاب بين «التّوزيع قبل الانتاج» و«التّوزيع بعد الانتاج».

وقبل الانتقال إلى وصف المخطَّط التّوزيعيّ، يختتم الصّدر هذا الباب التّمهيديّ للاقتصاد الإسلاميّ ببعض الملاحظات الشرعية على مفهومين جوهريّين للعقيدة هما الحاجة والعمل.

العمل والحاجة

ثمّة أمر أساسيّ من الوجهة الفقهية، هو كون التّوزيع محدّداً بالمجال الذي تتفاعل فيه المشكلة الاقتصاديّة الأساسيّة للمجتمع. ولذا، يناقش محمّد باقر الصّدر «جهاز التّوزيع» من منطلق المفهومين اللذين يؤيّدان هذه النظريّة ويعزّزانها وهما الحاجة والعمل. «وجهاز التوزيع في الإسلام يتكوّن من أداتين رئيستين، وهما: العمل والحاجة». (إق ٣٠٨).

«وإنما العمل في نظر الإسلام سبب للملكية العامل لنتيجة عمله، وهذه الملكية الخاصّة القائمة على أساس العمل، تعبير عن ميل طبيعي في الإنسان إلى تملك نتائج عمله» (إق ٣١١). بناءً على ذلك، ومن حيث أنّ

القاعدة الشيوعية في هذا المجال: (ان العمل سبب لتملّك المجتمع لا الفرد).
والقاعدة الاشتراكية (ان العمل سبب لقيمة المادّة، وبالتالي سبب تملّك العامل لها).
والقاعدة الإسلامية: (إن العمل سبب لتملّك العامل للمادّة، وليس سبباً لقيمتها).
فالعامل حين يستخرج اللؤلؤ لا يمنحه بعمله هذا قيمته، وانما يملكه بهذا العمل. (إق ٣١٢).

أمّا مفهوم الحاجة في نظريّة الصّدر، فيعمل أيضاً بطريقة مميِّزة للإسلام. ويوضح بأنّ الحاجة في النّظريّة الاشتراكيّة يُحال دونها بمركزيّة العمل. فكل مجتمع مؤلّف من طبقات ثلاث: مجموعة تعمل وتكسب ما تحتاج إليه وأكثر، ومجموعة تعمل لكنّها تعيش دون سدّ احتياجاتها الأساسيّة، ومجموعة غير قادرة على العمل لأسباب شتّى. وهذه الفئة الثالثة مدانةٌ، في المنطق الصّارم للنظريّة الاشتراكيّة، لأنّ ما من شيء «يبرّر حصولها على نصيب من الناتج العامّ في عملية التوزيع» (إق ٣١٥). ويمثّل هذا المبدأ نقيضاً حاداً لتعاليم الإسلام، حيث أنّ الحاجة هي أحد المكوّنات الأساسيّة والحيويّة للتّوزيع، الذي ينظّمه المنحى الأخلاقي «لمبادئ الكفالة العامّة والتضامن الاجتماعي في المجتمع الإسلامي» (إق ٣١٣).

وإلى جانب الحاجة والعمل، هناك عنصر ثالث يؤيّد، في رأي الصّدر، النّظريّة الإسلاميّة للتّوزيع، هو نظرة الإسلام الأصليّة إلى الملْكيّة. «وذلك أن

الإسلام حين سمح بظهور الملكية الخاصّة على أساس العمل، خالف الرأسمالية والماركسية معاً في الحقوق التي منحها للمالك». (إق ٣٢١). فالعمل في الإسلام هو المفهوم المركزيّ، الذي تستمدّ منه الملكيّة. ولذا، يتوجّب اكتساب جميع أشكال الملكيّة صلاحيّة شرعيّة. وتصبح الملكيّة، في هذه المنظوريّة، «أداة ثانوية للتوزيع» (إق ٣٢١)، وتتقيّد دائماً بمجموعة من القيَم الأخلاقيّة والمصالح الاجتماعيّة المحدَّدة في الدِّين. والقاعدة العامّة هي أنّ «الملكية الخاصّة لا تظهر إلاّ في الأموال التي امتزجت في تكوينها وتكييفها بالعمل البشري دون الأموال والثروات الطبيعية التي لم تمتزج بالعمل». (إق ٣٢٠).

«فالأرض مثلاً، بوصفها مالاً لا تدخل للعمل البشري فيه - لا تملك ملكية خاصّة» (المصدر السابق).

ويلخِّص مؤلّف «اقتصادنا» العناصرَ الثلاثة، التي تكوِّن الأساس لجهاز التّوزيع في الإسلام، على النّحو التالي:

العمل أداة رئيسية للتوزيع بوصفه أساساً للملكية، فمن يعمل في حقل الطبيعة يقطف ثمار عمله ويتملكها.
الحاجة أداة رئيسية للتوزيع بوصفها تعبيراً عن حقّ إنساني ثابت في الحياة الكريمة وبهذا تكفل الحاجات في المجتمع الإسلامي ويضمن إشباعها.
الملكية أداة ثانوية للتوزيع عن طريق النشاطات التجارية التي سمح بها الإسلام ضمن شروط خاصّة لا تتعارض مع المبادئ الإسلامية للعدالة الاجتماعية... (إق ٣٢٢).

من هذا المنطلق، «يشرح» الصّدر اقتصادياً، وفي سياق الكلام عن التّوزيع، المشكلة الاجتماعيّة الجوهريّة، وهي الظّلم. ويخصّص معظم «اقتصادنا» لتبيان نظام توزيعيّ إسلاميّ، مستقىً من وصايا الشّريعة الإسلاميّة في المجال الاقتصاديّ. وقبل الدّخول في تفاصيل هذه الأحكام الفقهيّة، كان العالم النجفيّ لا يزال مهتماً بنقطتين تمهيديّتين إضافيّتين:

أوّلاً، تناول على نحو مقتضب الموضوع الحدِّي للتّداول، الذي يناقشه كمجال آخر ينشأ منه الظّلم، لأنّ المال يصبح سلعة جاهزة للاكتناز أو الاستعمال؛ لا كوسيلة لتسهيل التّداول، وإنّما كدافع بحدّ ذاته لتحقيق الثّراء. وفي رأي الصّدر، أنّ الإسلام حرص على منع مثل هذا الانحراف في مجرى الأحداث، الممكن التكهّن به، والمعهود عن المجتمعات الرأسماليّة. فالنّظام الرأسماليّ يفصل المال عن جدواه التّداوليّ، ويستعمله لأغراضه الخاصّة. لكنّ التّوازن الصحيح يُستعاد من خلال فرائض أساسيّة ثلاث في الشّريعة: الزّكاة، التي تؤدّي مباشرة إلى الحدّ من النّزعة الطبيعيّة نحو الاكتناز؛ وتحريم الرِّبا؛ والتدخّل الاستنسابي للحاكم (إق ٣٢٢-٣٣١).

وتتركّز محاجّة الصّدر بعد ذلك على ضرورة العمل المنهجيّ من أجل إقامة رابط وثيق بين القانون والاقتصاد، وبهدف التّحديد الدّقيق لدور الشّريعة في اكتشاف الاقتصاد الإسلامي كأحد فروع المعرفة.

منهج «اقتصادنا» : القانون والاقتصاد

تستمَدُّ الحجّة، التي يرتكز عليها منهج «اقتصادنا» برمّته، من التّمييز بين المذهب والعلم، حيث يُعرَّف المذهب[١٢] بأنّه السّبيل الذي ينتهجه مجتمع ما في تطوير اقتصاده ومعالجة مشاكله العمليّة؛ ويُعرَّف العلم بأنّه الذي يشرح الحياة الاقتصاديّة والروابط القائمة بين الحقائق الاقتصاديّة وبين الأسباب والعوامل التي تحدّدها مسبقاً.

ويستخلص الصّدر، من هذا التمييز المحوريّ، عدداً من الاستنتاجات والنتائج، التي يمكننا أن نعيد تجميعها هنا ضمن فرضيّات أربع:

الفرضيّة الأولى: الاقتصاد الإسلاميّ مذهب وليس علماً. ويبيّن هذا المذهب السبيلَ الواجب اتّباعه في الاقتصاد، لا الطريقة التي تجري فيها الأحداث الاقتصاديّة.

ويتوجّب الفصل بوضوح بين هذين المجالين، المذهب والعلم، في مقاربة الاقتصاد الإسلاميّ وطريقة فهمه. ويعتبر الصّدر أنّه من العبث البحث في الإسلام عن علم للاقتصاد؛ فمثل هذا العلم، ببساطة، غير موجود. وليس في الإسلام ما يشابه كتابات مفكّرين مثل ريكاردو أو آدم سميث (إق ٣٣٨). والخطأ المعرفيّ في التّظاهر بوجود منزلة علميّة رفيعة للاقتصاد في الإسلام، نابعٌ من رفض إدراك أنّ ما يقدّمه الإسلام ليس الاستنتاجات الموطّدة والمعترَف بها لعلم في الاقتصاد، وإنّما الخطوط المرشدة والهادية، التي يوفّرها المذهب.

الفرضيّة الثانية: الاقتصاد الإسلامي مبنيٌّ على أساس فكرة العدالة.

إنّ المذهب الاقتصادي، بالنسبة إلى الإسلام، حقيقة واقعيّة فعّالة قائمة على مفهوم مركزيّ واحد، هو العدالة الاجتماعيّة. ولا عجب إذن في عدم وجود علم الاقتصاد الإسلاميّ، طالما أنّ مفهوم العدالة لا ينتمي إلى عالم العلم. فالعدالة، في جوهرها، هي «تقدير وتقويم خُلُقي» (إق ٣٣٩). ولذا، يختتم الصّدر هذا الجانب بالقول: «فمبدأ الملكية الخاصّة، أو الحريّة الاقتصادية، أو الغاء الفائدة أو تأميم وسائل الإنتاج ... كل ذلك يندرج في المذهب لأنه يرتبط بفكرة العدالة، وأما قانون تناقض الغلّة، وقانون العرض

والطلب، أو القانون الحديدي للأجور[١٣] فهي قوانين علمية ...». (إق ٣٣٩).

لازمة: إنّ مفهومَيْ الحلال والحرام في الإسلام حاضران في كلّ مجالات الحياة، ويساعدان على وضع الفرضيّة الثانية في منظور عمليّ. فمن خلال فكرة الأعمال المحرَّمة والمحلَّلة، يمكن اكتشاف تفاصيل مذهب الاقتصاد الإسلاميّ (إق ٣٤١). وانطلاقاً من كون الحلال والحرام المفهومين الأساسيّين في القانون الإسلاميّ، يتحتّم اللجوء إلى الشّريعة لاستخراج برنامج للاقتصاد الإسلاميّ.

الفرضيّة الثّالثة: الشّريعة الإسلاميّة هي السّبيل الأول لاكتشاف الاقتصاد الإسلاميّ.

يستهلّ الصّدر بحثه لهذه النّقطة بالتّشديد على استحالة المعادلة بين القانون والاقتصاد، أكان ذلك في الإسلام أم في أيّ مدرسة فكريّة أخرى. فثمّة دول عدّة تعتمد النّظام الرأسماليّ، لكنّ بعضها يتبع قوانين ذات أصل جرمانيّ-رومانيّ، وبعضها الآخر يتبنّى التّقليد الأنكلو-ساكسونيّ.

وعلى الرّغم من ذلك، يظلّ الرابط قويّاً بين القانون والاقتصاد. فمن حيث القانون المدنيّ، على سبيل المثال، تبقى مركزيّة الفكرة العامّة للتعهّد والالتزام، ولحرّية الارادة للأطراف المتعاقدة، في صميم التّشريعات الخاصّة بالعقود، مثل البيع والإجارة. كذلك الأمر في القانون العقاريّ، حيث الملكيّة هي الحقّ المركزيّ المطلق؛ وحيث يلتزم التّشريع، في شتّى مظاهره، باحترام هذا الحقّ المطلق وضمانه. وفي الحالتين كلتيهما، إذا كانت الفكرة القانونيّة للالتزام نابعة في الأساس من مفهوم حرّية الارادة، وإذا كان القانون العقاريّ مبنيّاً في الأساس على مفهوم حرّية الملكيّة، فإنّ كلاً منهما متجذّر في العقيدة المشكّلة صلبَ النّظام الرأسماليّ، وهو الإيمان بالحرّية وبحقّ الفرد في التعاقد والتّملك بحرّية (إق٣٤٢-٣٤٤).

ويضيف الصّدر أنّه من الممكن الاستشهاد على هذا الجانب أيضاً بحقيقة أنّ مطلقيّة الحقوق الفرديّة، في القرن العشرين، تقوّضت بسبب الازدياد في قوّة الحقوق الجماعيّة. وحدث الأمر ذاته بالنّسبة إلى قانون الالتزام، والتقبّل الضروريّ للعقود الجماعيّة، بالاضافة إلى قانون الملكيّة، وحقّ الدّولة في تجريد الفرد من الملكيّة بدعوى المصلحة العامّة.

توضح هذه الملاحظات صحّة المنهج المختار لشرح الاقتصاد الإسلاميّ، وتأييده بالحجج. فالطريقة الواجب اتّباعها لفهم هذا الاقتصاد هي أن تبدأ من

القانون، وتطوِّر من عمليّات القانون كلّ الآليّات المطلوبة للهيكليّة الاقتصاديّة. ويستعين الصّدر مرّة أخرى بصورة المبنى، ويستخدم المفاهيم الماركسيّة المألوفة للبنية الفوقيّة والبنية التحتيّة لتدعيم حججه. فالقانون المدنيّ، في هذا المخطّط، هو البناء الفوقي المرتكز على القاعدة الاقتصاديّة للمبنى (إق ٣٤٣). وهكذا، فإنَّ سبيل المفكِّر الإسلاميّ المفضّل يبدأ من هذه البنية القانونيّة الفوقيّة لاكتشاف الأساس الاقتصاديّ، الذي تقوم عليه. ويمثّل هذا الأمر دربة في الاكتشاف، الذي يكوِّن تميُّز المنهج الإسلاميّ، في المغايرة مع عمليّة التّكوين الفكريّة، المميِّزة للنّظريّة الاقتصاديّة الغربيّة.

الفرضيّة الرّابعة: الاقتصاد الإسلاميّ مبنيٌّ على الاكتشاف، لا على التّكوين.

يوجز المسار المنهجيّ المحدَّد للاقتصاد الإسلاميّ، في نظام الصّدر، الاختلاف في منحى التفكير بين علمائه وبين نظرائهم الذين يدرسون أيّ نظام اقتصاديّ آخر. ففي حين يقيم الباحث في الاقتصاد الرأسماليّ والاشتراكيّ علاقة ذهنيّة فوريّة مع كتابات العلماء في هذا المجال، دون أن يُجهد نفسه، كما في حالتَيْ آدم سميث ودايڤيد ريكاردو، مثلاً، بوجهات نظرهم القانونيّة؛ تجد أنّ نقطة الانطلاق للباحث الإسلاميّ «يجب أن ترتكز على منهج مختلف». وفي الواقع، أنّ الخيار المتاح للعالم الإسلاميّ ليس واسعاً، لأن الإسلام لا يتمتّع بكتابات اقتصاديّة كلاسيكيّة، ولأنّ المنهجيّة القائمة على المثال القرآنيّ للحلال والحرام تتطلّب استدلالات مستخرَجَة من البنية الفوقيّة، أي القانون، إلى البنية التحتيّة التي هي الاقتصاد:

> وهذه الطريقة يمكننا تحديدها في ضوء علاقة التبعية التي شرحناها سابقاً بين المذهب والقانون، فما دام القانون المدني طابقاً فوقياً بالنسبة إلى المذهب، يرتكز عليه ويستمدّ منه اتّجاهاته. فمن الممكن اكتشاف المذهب عن طريق القانون، إذا كنّا على علم بالقانون الذي يرتكز على ذلك المذهب المجهول. وهكذا يصبح من الواجب على عملية الاكتشاف أن تفتش عن إشعاعات المذهب في المجال الخارجي، أي عن أبنيته العلوية وآثاره التي ينعكس ضمنها في مختلف الحقول، لتصل عن طريق هذه الإشعاعات والآثار إلى تقدير محدّد لنوعية الأفكار والنظريات في المذهب الاقتصادي، الذي يختفي وراء تلك المظاهر (إق ٣٤٨).

تمثِّل هذه الفقرة معتقد الصّدر المعرفيّ المركزيّ في النّظام الاقتصاديّ، «بشكل مقلوب» (إق ٣٤٩)[١٤]؛ ومنها تستمَدُّ البنية الكاملة لاكتشافات الصّدر. ففي القانون المدنيّ والنّظام الماليّ، كما يعرضهما الفقهاء الإسلاميّون الكلاسيكيّون، يتابع الصدر في «اقتصادنا» نظماً وقوانين فقهية يعيد صياغتها

بلغة اقتصاديّة عصريّة.

لكنّ الصّدر يعترف بأنّ القوانين أوسع من اقتصاد النّظام. فعندما يأمر الإسلام بتحريم الرِّبا، يكون غياب القروض المنتجة للفوائد جزءاً من البنية القانونيّة الفوقيّة العامّة، التي هي صفة مميِّزة لاقتصاد إسلاميّ. وتعمل «ضريبتا التوازن والجهاد» بأسلوب واضح الاختلاف. ففي حين أنّ ضريبة التّوازن الاجتماعيّ، كما الأمر في الزّكاة، جزء من عمليّة الاكتشاف، وتساعد على توضيح معنى الاقتصاد في النّظام، «تتّصل ضريبة الجهاد بدور الدعوة في الدولة الاسلامية، لا بالمذهب الاقتصادي في الإسلام». (إق ٣٥١-٣٥٢).

ومن الممكن إعانة اكتشاف الأحكام القانونيّة، بما يسمّيه الصّدر «المفاهيم»، وهي مثل مستقاة من نظرته الشاملة للكون. وتكون دعائم هذه الفلسفة التفسيريّة للعالَم عموميّات متعلّقة بالمنظور الإسلاميّ للكون، والإنسان، والمجتمع، والطّبيعة، ولا تكوِّن قانوناً وضعيّاً؛ لكنّها تساعد على توضيح القالب الذي يعمل فيه النّظام الاقتصاديّ. وهذا هو الوضع أيضاً في نظرة الإسلام إلى مكانة الإنسان في الكون، كالخليفة/ الوكيل للخالق على الأرض، وإلى المفاهيم العامّة للملْكيّة أو التّداول: «وبهذا نعرف: ان المفاهيم الإسلامية في الحقل الاقتصادي قد تشكّل إطاراً فكرياً، يكون من الضروري اتّخاذه لتتبلور ضمنه النصوص التشريعية في الإسلام تبلوراً عاملاً، ويتيسّر فهمها دون تردّد» (إق ٣٥٥).

وتتّسم هذه العناصر المبنيّة على النظرة الإسلاميّة الشاملة بالأهميّة، لفهم موقع التدخّل الحكوميّ، وهو مركزيّ في نظام الصّدر وفي القضايا الاقتصاديّة والمؤسّساتيّة التي طغت على النّقاش الإيرانيّ منذ الثّورة[١٥].

إنّ «منطقة الفراغ»، مفهوم جوهريّ في نظام الصّدر، فهي المجال الاستنسابيّ للحاكم في المجتمع، ودوره التدخّلي كما يقضي به القانون. وكما ذكرنا سابقاً، يتجنّب الصّدر في «اقتصادنا» مشكلة شرعيّة الحاكم، والكيفيّة التي يُعيَّن بها في السّلطة. فمن يعتبره «الحاكم العادل» هو «الحاكم الشّرعيّ» في التّقليد الشّيعيّ؛ لكنّه يُسمَّى أيضاً، ببساطة، الإمام (بما في ذلك من دلالة غير شيعيّة).

والمنطق المفترَض هنا، هو وجود حاكم إسلاميّ يحكم بموجب الشّريعة. ويورد الصّدر، في الفصل الأخير من «اقتصادنا» بعض المهامّ التي بإمكان الحاكم، بل من واجباته، القيام بها لحلّ المشكلة الاقتصاديّة وتحقيق التّوازن الاجتماعيّ.

ويقتصر اهتمام الصّدر، عند بلوغه هذه النقطة في دراسته، على كيفيّة اكتشاف النّظريّة الاقتصاديّة للإسلام ومدى تأثيرها على المجال الاستنسابي للحاكم. فبما أنّ الشّريعة هي السّبيل المفضّل للتوصّل إلى هذا الاكتشاف، يتحتّم تفحُّص التّفسير «الاقتصاديّ» الخاصّ للفقهاء بتفصيل منهجيّ أعمق. والأمر الأساسيّ والرئيسيّ في منهج «اقتصادنا»، هو العلاقة بين الاقتصاد والشّريعة.

ويخصَّص جانبٌ مطوّل لعمليّة قراءة الفقه وتفسيره، ويطوَّر من منطلقين: ضرورة الاجتهاد، ومشاكل الموضوعيّة.

يتَّسم بحث الصّدر في مسألة الاجتهاد بالأهميّة نظراً إلى دور هذا المفهوم في المحيط الشّيعيّ، وحرص الصّدر على تجنّب مطبّات التعصُّب الطائفيّ الشّيعيّ في معظم رسائله البحثيّة الرئيسيّة، وبخاصّة في كتاباته عن الفلسفة، والمنطق، والاقتصاد، والمجال المصرفيّ(١٦). ونجاحه في هذا المضمار في العالم السنّي، حيث تُدرَّس كتاباته في الجامعات، هو شهادة على أهميّة الشّموليّة في إسهاماته على الصّعيد الإسلاميّ. ويصحّ هذا القول، على نحو خاصّ، عن كتابه «اقتصادنا»، حيث يشبّه استخدام مفهوم الاجتهاد بذاك الذي يوجد في استنتاجات المصلحين السنّة هذا القرن، بدءاً بمحمّد عبده. والاجتهاد، في هذه الاستنتاجات، هو عمليّة خلاّقة في عالم القانون، تفسِّر القواعدَ والنُّظُم المكتشَفة في القرآن والسنّة لتلائم متطلّبات العصر الحديث.

ويصرّ محمّد باقر الصّدر على الحاجة إلى مثل هذه العمليّة الإبداعية، وإلى المنزلة الخاصّة للشّريعة في اكتشاف النّظرية الإسلاميّة في الاقتصاد. ويقول إنّ ما يفي عادةً بالغرض هو «أن نستخلص نصوص القرآن الكريم والسنّة، لنجمع العدد الكافي من الأحكام والمفاهيم، التي نصل بها في نهاية الشوط إلى النظريات المذهبية العامّة ... ولكن النصوص لا تبرز - في الغالب - مضمونها التشريعي أو المفهومي - الحكم أو المفهوم - ابرازاً صريحاً محدداً» (إق ٣٥٩).

ولذا، يتعيّن بذل جهد إضافيّ لوضع قواعد وأحكام اقتصاديّة؛ وهذا هو جوهر عمليّة الاجتهاد.

من الواضح أنّ المجتهدين يشرحون الحقيقة الواقعة للاقتصاد من وجهات نظر متعدِّدة ومختلفة. ويرى الصّدر أنّ هذا التّباين المتوقَّع ظاهرة طبيعيّة وعاديّة، لكنّ الخطر يبدأ عندما تقوِّض «الذاتيّة» هذه العمليّة. وفي حقل الاقتصاد، بالمغايرة مع مجالات مرتبطة بأحكام متعلّقة بالفرد، يلوح خطر

الذّاتيّة في شكل أضخم، نتيجة التّباعُد الزمنيّ الطّويل بين وضع الأنظمة والقواعد الأصليّة في الإسلام الأول، وبين تطبيقها في الوقت الحاضر.

ومن أخطار الذّاتيّة أيضاً، كما يقول الصّدر، «تبرير الواقع». ففي الأعمال المصرفيّة، على سبيل المثال، يفسّر الرِّبا بأنّه مراباة فاحشة وليس فائدة، فتبرّر الذاتية الممارسات الواسعة النّطاق للإقراض بفائدة. ثانياً، بإمكان تبرير الواقع اتّخاذ صيغة نصٍّ يُفسَّر في إطار غير إسلاميّ؛ كما هي الحالة في المُلكيّة الخاصّة، التي تؤوّل بأنّها كليّة شموليّة، مع أنّها فعلاً محصورة في ميدان محدَّد وضيّق. ثالثاً، يحذِّر الصّدر من مغبّة «تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه» المحيطة به؛ وهذا ما يسمًّى في لغة الفقه بالتّقرير، الذي يصفه الصّدر بأنّه «مظهر من مظاهر السنّة الشريفة، ونعني به سكوت النبي (ص) أو الإمام عن عمل معيّن يقع على مرأى منه ومسمع، سكوتاً يكشف عن سماحه به وجوازه في الإسلام». (إق ٣٦٥). ومثل هذا الصّمت، كقاعدة، هو دليل الموافقة. لكنّ العمل بهذا التّجريد غير ممكن في وضع هو اليوم أعقد بكثير مما كان عليه في أيّام الرسول، كما يلحظ الصّدر معترضاً. ومثالاً على ذلك، أن أشكالاً عدّة من الانتاج الصّناعي تماثل بإذن مُنح لأوضاع مشابهة، ذات معالم أوضح بكثير، في الأيّام الأولى للإسلام؛ ومن الخطأ منهجياً اعتماد مفارقة تاريخيّة لتبرير الممارسات الحاليّة.

«إن الواقع اليوم يغصّ بهذا اللون [الرأسمالي] من الإنتاج الذي يتمثّل في عمل أجراء يستخرجون الموادّ المعدنية من ملح أو نفط، ورأسمالي يدفع اليهم الأجور، ويعتبر نفسه لأجل ذلك مالكاً للمادّة المستخرجة. وعقد الاجارة - هذا الذي يقوم بين الرأسمالي والعمال يبدو الآن طبيعياً في مضمونه، أي تملّك العامل للأجرة وتملّك الرأسمالي للمادّة... » (إق ٣٦٦-٣٦٧).

وبواسطة التقرير، وبحسب الظواهر في قياس التّمثيل، يصبح صمت الشّريعة عن هذا النّوع من الإيجارة دليلاً على سماح الإسلام به. لكنّ الصّدر يعلّق على ذلك بالقول إن عيباً رئيسياً يشوب مثل هذا التّفسير، لأنّ هذه الصيغة الاستخلاصيّة تتجاهل الظّروف الأصليّة للإباحة، عندما كان هذا العمل غير معروف على نطاق واسع في أيّام النبيّ. ويرتكب مثل هذا التّحليل ذنب «تجريد السلوك المعاش عن ظروفه الواقعية وتمديده تاريخياً إلى عصر التشريع»، أي إلى أيّام النبيّ أو الإمام (إق ٣٦٤-٣٧٠).

وللذّاتيّة مشكلة أخرى، تكمن في الافتراضات المكوَّنة سلفاً لقارئ الشّريعة الذي يحاول تطبيقها على نظريّة الاقتصاد الإسلاميّ. بعبارة أخرى،

إنها مشكلة المحامي الذي يبحث في النّصوص الكلاسيكيّة عن أحكام تناسب ما يبحث عنه كملحق لنظامه الاقتصاديّ.

ويوضح الصّدر، من خلال شرح مطوّل (إق ٣٧٠-٣٨٤)، بأنّه من المتعذّر أحياناً اجتناب الذاتيّة:

الاجتهاد عملية معقّدة، تواجه الشكوك من كل جانب. ومهما كانت نتيجته راجحة في رأي المجتهد، فهو لا يجزم بصمتها في الواقع، ما دام يحتمل خطأ استنتاجها، إما لعدم صحة النص في الواقع وإن بدا له صحيحاً، أو لخطأ في فهمه، أو في طريقة التوفيق بينه وبين سائر النصوص، أو لعدم استيعابه. نصوصاً أخرى ذات دلالة في الموضوع ذهل عنها الممارس أو عاثت بها القرون (إق ٣٧٣).

ومع ذلك، يخلص الصّدر إلى القول إنّ إغراء الذاتيّة يجب ألاّ يردع جهود المجتهد في مجال الاقتصاد؛ إذ ثمّة وحدة وشموليّة في العالم الفقهي للإسلام. «وإيماننا بهذا هو الذي جعلنا نعتبر الأحكام بناء علوياً، يجب تجاوزه إلى ما هو أعمق وأشمل، وتخطّيه إلى الأسس التي يقوم عليها هذا البناء العلوي وينسجم معها» (إق ٣٧٤).

ويضيف أنّ الاجتهاد سيتضمّن أخطاء بدون أيّ شكّ، لكنّه عمل صائب وضروريّ ليُكتشَف في القانون ذاك السّبيل الصحيح إلى الاقتصاد الإسلاميّ.

يستعمل الصّدر في آخر ملاحظة منهجيّة هامّة في هذا الجزء من «اقتصادنا»، المشاكل والمصاعب التي يواجهها المجتهدون، للتوسّع في بحث موضوع رئيسيّ يبدو أساسياً بالنّسبة إلى اهتمامات الشّرق الأوسط في السّتّينات، هو مشكلة معادلة الإسلام بالرأسماليّة. والمثَل المضروب لتقويض هذا الافتراض، مستخرج من جانب آخر للرأي الخاطئ، مترسّخ في أسلوب «تبرير الواقع». ويتّخذ الخطأ صيغة ما يسمّيه الصّدر «خداع الواقع التطبيقي» (إق ٣٧٨-٣٨٤).

وبالطّريقة ذاتها التي تمكّن إجراء دراسة نظريّة للاقتصاد الإسلاميّ من خلال التمعّن في النّصوص الفقهية المأثورة، يدافع الصّدر عن فكرة دراسة هذا الاقتصاد عبر بعض تطبيقاته المبكّرة. ويقول الصّدر إمكانية تحليل الاقتصاد التّطبيقيّ بفضل الفترة التي عاش فيها النبيّ، رغم قصرها (إق ٣٧٨).

ومن الواضح أن مثل هذه الدّراسة للاقتصاد التّطبيقيّ تبقى محدودة، لصعوبة التعميم بناءً على الدّلائل القليلة ذات العلاقة، التي وصلتنا من ذلك العهد. ويصحّ هذا القول، على نحو خاص، عن التّعميم الذي يعادل بين الإسلام والرأسماليّة.

يقول محمّد باقر الصّدر: «أنا لا أنكر أن الفرد في مجتمع عصر النبوة كان يمارس نشاطاً حرّاً، وتملّك حرّيته في المجال الاقتصادي إلى مدى مهمّ، وأنا لا أنكر أن هذا قد يعكس وجهاً رأسمالياً للاقتصاد الإسلامي» (إق ٣٧٩). إلاّ أنّ ثمّة تناقضاً بين هذا الوضع، الذي يُنقل إلينا من خلال حالات عدّة، وبين النّظريّة التي تصلنا من الأحكام الفقهيّة. ومن الممكن حلُّ هذا التناقض بمساندة ثاني هذين الأمرين ضدّ «خداع الواقع التّطبيقي»، نظراً إلى سلطة الانسان المحدودة على الطبيعة في ذلك العصر (إق ٣٨٠):

> وأولئك الذين اعتقدوا بأن الاقتصاد الإسلامي رأسمالي، يؤمن بالحرّيات الرأسمالية، قد يكون لهم بعض العذر إذا كانوا قد استلهموا إحساسهم من خلال دراسة إنسان عصر التطبيق، والقدر الذي كان يشعر به من الحرّية، ولكن هذا إحساس خادع، لأن إلهام التطبيق لا يكفي بدلاً عن معطيات النصوص التشريعية والفقهية نفسها، التي تكشف عن مضمون لارأسمالي (إق ٣٨٢).

هذا لا يعني أن الإسلام يشكِّل نوعاً مبكِّراً ما من الاشتراكيّة. ويسارع الصّدر إلى إضافة رفض الإسلام لخصمه الاشتراكيّ اللدود، وهي أطروحة دافع عنها مطوّلاً في الجزء الأوّل من «اقتصادنا». وكانت هذه النظريّات في ذلك الجزء سلبيّة، من حيث أنّها نزعت نحو إظهار سبب اختلاف الإسلام في استشرافه الاقتصاديّ والاجتماعيّ عن النّظامين العالميّين السّائدين. لكنّ بقيّة الكتاب مكرّسة لممارسة إيجابيّة. فمن خلال دراسة الفقه، في علاقة مبرَّرة منهجيّاً، ينطلق الصّدر لعرض بنية الاقتصاد الإسلاميّ في العُرف الاستقلاليّ الطاهر لهذا الاقتصاد، بالالتفاف حول كتابات الفقهاء (إق ٣٨٤).

التّوزيع وعوامل الانتاج

العامل الأوّل: الأرض

يتمركز جوهر الاقتصاد الإسلاميّ، كما عُرض في ملاحظات الصدر المنهجيّة، في تحليل الجهاز التّوزيعي للإسلام، بقدر ما يمكن تركيبه من خلال النّصوص الفقهية.

ينقسم التّوزيع إلى اثنين: التّوزيع قبل الإنتاج، والتوزيع بعده. وتحدَّد للقسم الأوّل أربعة عوامل بوصفها «مصادر الطّبيعة للانتاج»: (١) الأرض؛ (٢) الموادّ الخامّ، ومعظمها معادن؛ (٣) المياه؛ (٤) بقيّة المصادر الطبيعيّة

(البحر، اللآلىء، الطّرائد، الخ.).

وبالنّسبة إلى العصر الحديث، تُعتبر حرّية استعمال الأرض أكثر العوامل الاقتصاديّة أهميّة. ويخصّص «اقتصادنا» قسمه الأطول لتحليل الحقوق المرتبطة بالأراضي.

أ) الأرض محدّدة تاريخياً

من غير الممكن، في دراسة الصّدر لكتابات المعتبَرين عمدةً في الفقه، فصل ملكيّة الأرض عن الطريقة التي صارت بموجبها قطعة أرض ما تحت الحكم الإسلامي: «ملكية الأرض في العراق تختلف عن ملكية الأرض في إندونيسيا، لأن العراق وإندونيسيا يختلفان في طريقة انضمامهما إلى دار الإسلام» (إق ٣٩٤).

وفي استطاعة المرء أن يستخلص من النّمط التاريخيّ ثلاثة أنواع من الأراضي: (١) أرض «أصبحت مسلمة» بالفتح، مثل العراق، ومصر، وسوريا، وإيران، و«أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي» (إق ٣٩٤)؛ (٢) أرض صارت مسلمة بالدّعوة؛ (٣) أرض «الصُّلح».

أرض الفتْح

في الأراضي المكتسبَة بالفتْح، يُميَّز ما بين (١) الأرض التي تكون في زمن الفتْح عامرة بفضل الإنسان، و(٢) الأرض الميتة في زمن الفتح، و(٣) الأرض التي أنعمت عليها الطبيعة بالثّراء والازدهار.

الأرض المزدهرة بفضل الإنسان: ملك عام

يقول الصّدر إنّ فقهاء الشيعة والسُّنّة، على السّواء، متّفقون على أنّ أرض الفتح التي كانت مزروعة إبّان الحملة المظفّرة للإسلام هي ملْك لجميع المسلمين. ولذا، فإنّ الملكيّة الخاصّة في هذه المناطق محظورة؛ وكلّ الثّمار والأرباح التي يجنيها العمّال من هذه الأراضي هي، مبدئياً، ملْك الأمّة. ويتعيّن على العامل الذي يستغلّ الأرض دفع إتاوة للدّولة، وكأنّه مجرّد مستأجر لتلك الأرض؛ ويُطلق على قيمة هذا الإيجار اسم «الخَراج»، كما يُصنَّف العقار أرضَ خَراج. يتبع أنّ الملكيّة الخاصّة ممنوعة في أرض الخَراج،

لأنّ هذه الأراضي أملاك عامّة. ويحرص الصّدر على التّوضيح هنا بأن هذا الأمر مختلف عن التأميم، إذ توصف ملْكيّة الدّولة لأرض الخَراج بأنّها «عامّة». ولتبيان الفرق بين التّأميم والملكيّة العامّة، يستشهد برفض ثاني الخلفاء الرّاشدين عمر بن الخطّاب توزيع الأراضي المكتسَبة بالفتح على جنوده، لأنّ الأرض تختلف عن غنيمة الحرب. فأرض الفتح، على عكس غنائم الحرب التي تُوزَّع على المسلمين، مقضيٌّ بأن تظلّ إلى الأبد ملْك الأمّة. «فالملكية العامّة للأرض المفتوحة إذن طابع أصيل لها في التشريع الإسلامي، وليست تأميماً وتشريعاً ثانوياً، بعد تقرير مبدأ الملكية الخاصّة». (إق ٣٩٩).

تتميّز الملكيّة العامّة لأرض عامرة صارت مسلمة بالفتح، بالمقوّمات القانونيّة التّالية:

(١) ليست خاضعة لقوانين الخلافة والوراثة.

(٢) ليست خاضعة لأحكام تحويل الملْكيّة أو لأيّ شكل من أشكال التّعاقد، باستثناء الإيجار الأوّليّ بين العامل والدّولة الممثّلة بالإمام. وينقل الصّدر عن الفقيه الشّيعيّ محمّد ابن حسن الطّوسي (ت ٤٦٠/١٠٦٧)، قوله: «لا يصحّ التصرّف ببيع [هذا النوع من الأراضي] فيها وشراء، ولا هبة، ولا معاوضة، ولا تمليك، ولا إجارة، ولا إرث» (إق ٤٠٥).

(٣) يُعتبر ولي الأمر مسؤولاً عن ضبط تخصيب الأرض، وعن الخراج المفروض على المستأجر.

(٤) الخراج الذي يدفعه العامل ملكيّة عامّة.

(٥) بمجرّد انتهاء فترة الإيجار، تنتفي علاقة المستأجر بالأرض.

(٦) إذا قحلت الأرض العامرة، تحتفظ بصفتها العامّة؛ وإحياء هذه الأرض لا يَسمح لمن يحييها بامتلاكها.

وأخيراً، وكما في كلّ أنواع الأراضي، فإنّ الأرض العامرة التي تصير مسلمة بالفتح تحدَّد تاريخياً، «وعلى هذا الأساس، نصبح اليوم في مجال التطبيق، بحاجة إلى معلومات تاريخية واسعة عن الأراضي الإسلامية، ومدى عمرانها، لنستطيع ان نميّز في ضوئها المواضع التي كانت عامرة وقت الفتح» (إق ٤٠٧)، بحيث يصبح ممكناً تحديد الفئة المناسبة لكلٍّ منها. وتتطلّب معرفة ما إذا كانت قطعة أرض ما عامرةً حين الفتح تحقيقاً تاريخياً دقيقاً.

الأرض الميتة حين الفتح: ملْك للدّولة

هذه الأرض، مثلُها مثَلُ أرض الخراج، غير قابلة للملْكيّة الخاصّة؛ لكنّها

مصنَّفة من «ملكيّة الدّولة». وتبدو هذه الملكيّة والملكيّة العامّة متشابهتين، من حيث الإيحاء بملكيّة مشتركة للمجتمع تتضارب مع الملكيّة الفرديّة. غير أنّ ملكيّة الدّولة مرتبطة بالمنصب، أي بالحاكم بوصفه حاكماً، في حين أن الملكيّة العامّة مرتبطة بالأمّة.

وهذا الاختلاف هامّ في مخطّط الصّدر بسبب الحكم الشّرعيّ لكلّ من هاتين الفئتين، ووصفه للإختلافات القانونيّة الرئيسيّة على النّحو التّالي:

(١) يفيد استغلال أرض الخراج (الملكيّة العامّة) الأمّة بأسرها. ولا يستطيع ولي الأمر استعمالها لصالح أيّ أفراد أو جماعات؛ وإنّما عليه استثمارها لإفادة المجتمع ككلّ، عن طريق استخدام مال الخراج، مثلاً، في بناء مدارس أو مستشفيات عامّة. في المقابل، يتمتّع الولي بقدر أكبر من حرّية التصرّف بالأرض الميتة، المصنّفة ملكاً للدّولة، لأنّه هو الذي يقرّر ما إذا كان محتملاً أن تستفيد مصلحة معيّنة من استثمارها. وبإمكان الحاكم أيضاً أنْ يقف هذه الأرض لغرض أقلّ محدوديّة من ذلك.

(٢) للحاكم (الإمام) الحقّ في منح أي إنسان ملكيّة أرض ميتة، إذا وجد في تلك الخطوة مصلحة عليا؛ وهذا أمر محرَّم كليّاً بالنّسبة إلى الملكيّة العامّة.

(٣) بإمكان عقد بيع أو إيجار التّأثير في الأرض الميتة.

(٤) في حال إحياء الأرض الميتة، يستطيع الإمام منح العامل حقّاً خاصّاً، ولو أنّ السيطرة («الرَّقَبة» أو «الرُّقْبَة») تبقى من امتيازات الدّولة.

يبدو الاختلاف الرئيسيّ بين الأرض الميتة والأرض العامرة حين الفتح في عواقب إحياء الأراضي. ففي حالة الأرض العامرة، لا يمنح الإحياء أيّ حقّ إضافيّ للمحيي، حتّى ولو تُركت قاحلةً لسنوات. أمّا الأرض الميتة التي جرى إحياؤها، فهي على عكس ذلك؛ إذ تمنح المحيي حقّاً خاصّاً، ويُستشهد بحديث نبويّ للتّمييز بين هذه وتلك: «مَن أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحقّ» (إق ٤١٣).

ثمّة جدل حول ما إذا كان الوضع القانونيّ للأرض، في مثل هذه الحالة، يتغيّر من ملكيّة الدّولة إلى ملكيّة خاصّة. بعض العلماء يرون هذا الرأي؛ لكنّ الصّدر يميل الى التفسير الأكثر تقييداً، الصّادر عن الطوسي، والقائل إنّ الأرض تحتفظ بوضعها الأصليّ، مع إمكان العامل الذي يحييها الاستفادة من عمله، ومنع الآخرين من منافسته عليها طالما أنّه يعمل فيها. لكن من المتوجّب على المحيي دفع ضريبة خاصّة، تسمّى الطَّسْق، يفرضها الإمام وفقا للأرباح التي يجنيها العامل من استثماره الأرض.

ويخلص الصّدر إلى القول: «يتبيّن الفرق بين المزارع الذي يعمل في قطاع الملكية العامّة، والمزارع الذي يعمل في قطاع ملكية الدولة. فالمزارع الأول ليس إلاّ مستأجر فحسب». وفي استطاعة الإمام، كمالك للأرض، تأجيرها إلى شخص آخر عندما ينقضي الأجل المحدَّد في العقد: «أما المزارع الثاني، فهو يتمتّع بحق في الأرض يخوّله الانتفاع بها، ويمنع الآخرين من انتزاعها منه، ما دام قائماً بحقّها وعمارتها» (إق ٤٢٢).

الأرض العامرة طبيعياً

تُعرَّف هذه الأرض بأنّها تلك التي كانت عامرة، بدون تدخّل الإنسان، حين الفتح؛ مثل الغابات.

لكنّ وصف الصّدر للحكْم الشّرعيّ للأراضي العامرة طبيعياً يثير الارتباك. ففي أحد الأقسام، يوحي بأنّ هذه الأرض لا تختلف اطلاقاً عن تلك التي جرى إحياؤها، مضيفاً أنّ وضعها القانونيّ لا يتأثّر بما إذا صارت تحت الحكم الإسلاميّ بالفتح أم بغيره: «والصحيح أن الأرض العامرة بطبيعتها ملك للدولة دون فرق بين ما كان منها مفتوحاً عنده وما لم يكن كذلك» (إق ٤٢١). فهذا النّوع الثالث من الأرض المفتوحة عنوة، العامرة بدون تدخّل الإنسان وعمله، من ممتلكات الدولة وتبقى هكذا، ويقرّر الإمام مصيرَها كما يفعل مع الأرض الميتة.

من ناحية ثانية، يوحي الصّدر أيضاً بأنّ «الغابات والأراضي العامرة بطبيعتها، التي تفتح عنده وتنزع من أيدي الكفّار... فهي ملك عامّ للمسلمين... وإذا دخلت الغابات في نطاق الملكية العامّة أصبحت أرضاً لها صاحب، وصاحبها هو مجموع الأمّة» (إق ٤٢٠-٤٢١).

أرض الدّعوة

يصف الصّدر هذا النّوع بأنّه أراض لبّى سكّانها دعوة الإسلام طوعاً، كما كانت الحالة في المدينة المنوّرة أو أندونيسّيا.

وتُقسم هذه الأراضي، مثل أرض الفتح، إلى ثلاثة أنواع:

(١) أرض الدّعوة العامرة على يد الإنسان (أي التي دخلت الإسلام عن طيب خاطر). تبقى هذه الأرض كما كانت قبل الإسلام، ممّا يعني أنّ الملكيّة الخاصّة مطلقةٌ، ومن غير الجائز تحصيل خراج من أهلها.

(٢) الأرضُ الميتة المكتسَبَة بالدّعوة. تشبه هذه الأرض، على عكس النّوع الآنف الذّكر، الأرض الموات المأخوذة بالفتح؛ أي أنّها «أنفال»، تدخل في ملكيّة الدّولة.

(٣) أرض الدّعوة العامرةُ طبيعياً. هذه أيضاً من ممتلكات الدّولة، على أساس المبدأ الفقهي العامّ: «كلُّ أرض لا ربَّ لها للامام» (إق ٤٢١). والفرق بين النّوعين الأوّلين، بالنّسبة إلى الحكْم القانونيّ، هو أنّ إحياء الأرض الميتة يمنح المحيي «حقّاً خاصّاً».

أرض الصلح

تنتمي إلى هذه الفئة كلُّ الأراضي التي لم يحارب أهلها الإسلام كما في أرض الفتح، ولم يعتنقوا الإسلام تلقائياً كما في أرض الدّعوة؛ أي أنّها جزء من العالم الإسلاميّ بدون تخلّي أهلها عن أديانهم.

ويعتمد الوضع القانونيّ للأراضي العامرة على يد الإنسان، في هذه الفئة، على الاتّفاقيّة التي يصبح بموجبها سكان هذه الأراضي جزءاً من العالم الإسلاميّ. فإذا حدث التّوسّع بشرط بقاء الأرض ملكَ سكّانها غير المسلمين، يفي المسلمون بأحكام الاتّفاق. لكنّ الأرض الميتة، والعامرة طبيعياً، تتبع القوانين ذاتها التي تحكم ما حصل عليه المسلمون من أراض مماثلة بالفتح. بعبارة أخرى، تكون هذه الأراضي من ممتلكات الدّولة، ما لم تنصّ اتّفاقيّة أوّليّة على عكس ذلك.

ب) استمرار الاستثمار ونظريّة تملُّك الأرض

أيّاً كانت الفئة المحدَّدة التي تدخل تحتها قطعة أرض ما، فإنّ هذه الأرض خاضعة لشرط أساسيّ هامّ: يتوجّب على المالك، إن وُجد، استغلالها على نحو متواصل. فعندما تُهجَر الأرض وتصير مجدبة عقيمة، يفقد المالك لزوماً سيطرته القانونيّة عليها.

وإذا توفّي الإنسان الذي يعتني بالأرض، تقرِّر قوانين الإرث تركَته، بما في ذلك الأرض؛ لكنّ الذين يمتلكونها من سلالته مقيَّدون بالمتطلَّبَ ذاته، وهو استثمارها المتواصل. وإن لم يحقّقوا هذا الشّرط، تتحوّل الأرض التي صارت غير منتجة بسبب تهاونهم وإهمالهم إلى ملكيّة عامّة (إق ٤٢٨).

إنّ مفهوم العمل، وكذلك مفهوم الإحياء، جوهريّان بالنّسبة إلى النّظريّة العامّة لتملُّك الأرض في نظام الصّدر: «وهكذا نعرف، أن الاختصاص بالأرض - حقّاً أو ملكاً - محدود بانجاز الفرد لوظيفته الاجتماعية في الأرض. فإذا أهملها وامتنع عن إعمارها حتى خربت، انقطعت صلته بها، وتحرّرت الأرض من قيوده» (إق ٤٢٩).

هكذا يعرض الصّدر ثانية الصِّفات المميِّزة لنظريّة الأرض في الإسلام. فإلى جانب السِّمة التاريخيّة، التي تحدِّد الوضع القانونيّ الأصلي لقطعة أرض ما، يطوّر الصّدر في «اقتصادنا» ارتباطاً بملكيّة الأرض يشير إلى نزعة «راديكاليّة» قويّة: مقتضى العمل لاستمرار «ممارسة» حقّ الملكيّة وحمايته.

ويفسح الصّدر في المجال للملكيّة الخاصّة، كما في الحالة العامّة لأرض الدّعوة؛ حيث يتمكّن المالكون الذين كانوا يستغلّونها أصلاً من الاحتفاظ بامتيازهم ما داموا يواصلون العمل عليها؛ وكما في الحالة الأكثر استثناءً وندرة لأرض الصُّلح، حيث تُحتَرم الملكيّة الخاصّة لغير المسلمين مقابل دفعهم الضرائب المطلوبة. «فالمبدأ في الأرض هو ملكية الدولة وإلى جانب هذا المبدأ، يوجد حقّ الإحياء وهو الحقّ الذي يجعل للمحيي أو من انتقلت إليه الأرض من المحيي [مثلاً عن طريق الإرث] أولى بالأرض من غيره وهذا الحقّ يكسبه الفرد إذا مارس الإحياء...» (إق ٤٤٢).

أمّا في حالة أرض الخراج، فتغيير الوضع القانونيّ مستحيل؛ ومن غير الممكن إطلاقاً انتزاع الحقّ العامّ في ملكيّة الدّولة؛ لأن أرض الخراج محتَفظٌ بها كأمانة أو وديعة («موقوفة»). ويكمن الفرق بين حقّ الدّولة في أرض الخراج، وحقّها في حالة الملكيّة المطلقة، في الإمكانيّة المتاحة للإمام كي يمنح من يراه مناسباً من الأفراد أو الجماعات حقّ استغلال الأرض مقابل دفع الخراج.

ويختتم الصّدر هذا المبحث بتلخيص المصدرين اللذين في استطاعتهما منح الفرد حقّاً نسبيّاً في تملّك الأرض وثمارها، واللذين يُعبِّر عنهما معاً من خلال مفهوم «العمل»:

(١) الإحياء، «وهو اقتصاديّ بطبيعته»، و(٢) «العمل السياسيّ» (إق ٤٣٧)، الذي يُفهم على أنّه الجهد المبكِّر للجنود المسلمين، الذين نجحوا، من خلال «العمل» العسكريّ، في فتح الأرض للإسلام وتوسيع نطاق السّيطرة عليها.

ويبقى الإحياء، على نقيض العمل السياسيّ، وثيق الصّلة بالموضوع كشرط دائم للملكيّة؛ وهو هامّ بالنّسبة إلى الأرض الميتة التي يُعاد إعمارها

ومن ثمّ يتملكها المحيي. لكنّه يخترق أيضاً كلّ الحقوق اللاّحقة، لأنّ الامتياز يظلّ قائماً طالما أبقى العامل أو ورثته تلك الأرض خصبة مثمرة. وإذا صارت الأرض مسلمةً بالفتح «فالعمل السياسي هنا يعتبر عمل الأمّة، لا عَملَ فرد من الافراد، ولذلك تكون الأمّة هي صاحبة الأرض» (إق ٤٣٨). وإذا أصبحت الأرض مسلمة من خلال تقيُّد سكّانها بالإسلام، يُفسَح في المجال عندئذ للملكيّة الخاصّة. لكنّ الملكية الخاصّة «لم يمنحها [الإسلام] بشكل مطلق، وانما حدّدها باستمرار هؤلاء الأفراد في استثمار أراضيهم، والعمل لإسهامها في الحياة الإسلامية. وأما إذا أهملوا الأرض حتى خربت، فإن عدداً من الفقهاء كابن البراج [القرن العاشر ميلادي]، وابن حمزه [توفي بعد ٥٦٦/ ١١٧١] يرى أنها تعود عندئذ ملكاً للأمّة» (إق ٤٣٩).

يحاول الصّدر أيضاً، في تلخيصه نظريّة ملكيّة الأراضي، ربطَ هذه النظريّة بالمخطّط الأعمّ للنّظام الذي يقترحه.

ويقع تصنيف الممتلكات والملكيّات في هذا المخطّط ضمن إطار النّظريّة العامّة للتّوزيع قبل الانتاج (إق ٤٣٠). ومن المهمّ، في رأي الصّدر، فصل المحتوى الاقتصاديّ لقوانين الملكيّة في الإسلام عن طوارئ «الاعتبارات السياسيّة» (إق ٤٣٠)، وبالتّالي إكمال وصف نظريّة الأرض.

وهكذا، أصبح من الممكن الآن وضع رسم تخطيطيّ لنظريّة عامّة للأرض.

> الأرض بطبيعتها ملك الإمام، ولا يملك الفرد رقبتها، ولا يصلح أي اختصاص فردي بها، إلاّ على أساس ما ينفقه الشخص على الأرض من عمل لأجل إعدادها واستثمارها. وهذا الاختصاص أو الحقّ الذي يكسبه الفرد نتيجة لعمله فيها لا يمنع الإمام عن فرض الطسق او الضريبة على الأرض المحياة لتساهم الإنسانية الصالحة كلها في الاستفادة منها، ولا يتعارض هذا مع العفو عن الطسق أو الضريبة أحياناً، لظروف استثنائية، كما جاء في أخبار التحليل (إق ٤٣٣).

يسلّم الصّدر بأن «امتلأ تاريخ الملكية الخاصّة للأرض بألوان من الظلم والاحتكار، وضاقت الأرض على جماهير الناس، بقدر ما اتّسعت للمحظوظين منهم» (إق ٤٣٦). والموحى به هنا، بأنّ هذا المنحى التاريخي مخالف للمبادئ الإسلاميّة، مع أنّ موقف الصّدر ليس كثير الوضوح في هذا المجال. يقول: «نحن لا ننكر عوامل القوّة والاغتصاب ودورها في التاريخ»، لكنّه في تسلسل الأحداث يضع مبدأ العمل في قلب نظريّة تملّك الأرض قبل «عمليّات الاغتصاب» (إق٤٣٤-٤٣٥).

العامل الثاني : المعادن

تشكّل المعادن ثاني عوامل الثّروة التي تُوزَّع في مرحلة ما قبل الانتاج في النّظام الاقتصاديّ المقترح. والسؤال القانونيّ المطروح في النّظريّة هو عمّا إذا كانت المعادن تتبع الأرض، أي عمّا إذا كان معدنٌ ما يتبع الحكم القانونيّ ذاته للأرض التي يوجد فيها.

الجواب سلبيّ، لأن وجود المعادن «في أرض فرد معيّن، ليس سبباً كافياً من الناحية الفقهية، لتملك ذلك الفرد لها» (إق ٤٥٤).

وتقوم نظريّة ملكيّة الأرض، كما طُوِّرت سابقاً، «على احد سببين: وهما الإحياء، ودخول الأرض في دار الإسلام بإسلام أهلها عليها طوعاً. .الإحياء ينتج حقاً للمحيي في الأرض التي أحياها، وإسلام الشخص على أرضه طوعاً يجعل الأرض ملكاً له. وكل من هذين السببين لا يمتدّ أثره إلى المناجم الموجودة في أعماق الأرض. وانما يقتصر أثره على الأرض نفسها» (إق ٤٥٥).

تتضمّن قراءة الصّدر وتفسيراته لكتابات الفقهاء المراجع نظريّة منفصلة عن المعادن، مرتكزة على تصنيف هذه الموارد الطبيعيّة «ظاهرة» أو «باطنة». فالمعادن الباطنة هي «كل معدن احتاج في إبراز خصائصه المعدنية إلى عمل وتطوير، كالحديد والذهب» (إق ٤٤٤).

لكنّ المعادن الظاهرة يجب ألاّ تُفهم «كما يبدو من معنى اللفظ لغة، أي الظاهر الذي لا يحتاج إلى حفر ومؤنة في التوصّل اليه، بل هو كل معدن تكون طبيعته المعدنية بارزة، سواء احتاج الإنسان إلى حفر وجهد كبير، للوصول إلى آباره وعيونه في أعماق الطبيعة، أو وجده بيسر وسهولة على سطح الأرض» (إق ٤٤٣).

إنّ أهميّة العمل في هذا التّمييز لا تكمن في صعوبة التوصّل إلى المعادن الداخليّة أو الخارجيّة، وإنّما في ما إذا كان العمل ضرورياً، بعد الوصول إلى المعادن، لتطويرها كي تصبح نوعيّاتها المعدنيّة «عمليَّة».

ويحذو الصّدر حذو فقهاء مثل العلاّمة الحلّي (ت ٧٢٦/ ١٣٢٥)، والعاملي (ت ١٢٢٦/ ١٨١١)، والشّافعي (ت ٢٠٤/ ٨٢٠)، والماوردي (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨)، فيذكر من بين المعادن الظاهرة: الملح، والزّيت، والكبريت؛ ومن بين المعادن الباطنة: الذّهب، والحديد، والفضّة (إق ٤٤٥-٤٤٧).

الوضع القانونيّ للمعادن الظاهرة هو «الملكيّة العامّة»: «إنها من المشتركات

العامّة بين كل الناس. فلا يعترف الإسلام لأحد بالاختصاص بها» (إق ٤٤٤).

ولذا، فإنّ استثمارها هو حقّ الدولة وحدها، أو من يمثّلها. «أمّا المشاريع الخاصّة التي يحتكر فيها الأفراد استثمار المعادن، فتمنع منعاً باتّاً» (إق ٤٤٥). وأقصى ما في استطاعة أيّ فرد جَنْيه من المعادن الظاهرة محدَّد باحتياجاته الشخصيّة.

تُقسم المعادن الباطنة إلى قسمين:

المعادن الباطنة القريبة من سطح الأرض، و«المعادن الباطنة المستترة» التي تتطلّب عملاً مزدوجاً: الوصول إليها واستخراجها، ثم معالجتها لإبراز «طبيعتها» المعدنيّة. ويختلف الوضع القانونيّ في كلّ منهما. فبالنسبة إلى المعادن الباطنة القريبة من سطح الأرض، كما يقول الصّدر، «لم يسمح [الفقهاء] بالملكية الخاصّة لرقبة المعدن، وإنّما أجازوا للفرد أن يأخذ من تلك المعادن، القدر المعقول من حاجته» (إق ٤٤٩).

في المقابل، تثير المعادن الباطنة المستترة نقاشاً بين الفقهاء؛ إذ يعتبرها بعضهم، مثل الكليني (ت ٣٢٩/٩٤١)، والقُمّيّ (ت ١٢٣١/١٨١٦)، والشيخ المفيد (ت ٤١٣/ ١٠٢٢)، أنفالاً، والأنفال ملك الدّولة؛ في حين يعتبرها آخرون، مثل الشافعي، ملكيّة عامّة يشترك فيها كلّ الناس (إق ٤٤٩). «هل يمكن للفرد أن يملك مناجم الذهب والحديد، ملكية خاصّة، باكتشافها عن طريق الحفر، أولا؟» (إق ٤٥٠). يردّ العديد من الفقهاء على هذا السؤال بالإيجاب، معتبرين الحفر نوعاً من الإحياء، لكنّهم يفرضون قيوداً على الملكيّة. فما تشمله الملكيّة هو «المادّة التي كشف عنها الحفر. كما أنها لا تمتد أفقياً خارج حدود الحفرة، التي أنشأها المكتشف، إلاّ بالقدر الذي يتوقّف عليه ممارسته لاستخراج المادّة من الحفرة، وهو ما يُسمّى فقهياً بحريم المعادن» (إق ٤٥١).

بعد تحديد هذه القيود، يخلص الصّدر إلى أن «هذا النوع من الملكية يختلف بكل وضوح عن ملكية المرافق الطبيعية في المذهب الرأسمالي، لأن هذا النوع من الملكية لا يتجاوز كثيراً عن كونه أسلوباً من أساليب تقسيم العمل بين الناس، ولا يمكن أن يؤدّي إلى إنشاء مشاريع فردية احتكارية، كالمشاريع التي تسود المجتمع الرأسمالي» (إق ٤٥٢).

العاملان الثّالث والرّابع: المياه والمصادر الطّبيعيّة الأخرى

يناقش الصّدر بإيجاز العاملين الثالث والرابع في الانتاج، وهما المياه والمصادر الطّبيعيّة الأخرى. وللحكم القانونيّ للمياه وجهان: سطحيّ

وباطنيّ. فالمياه الظّاهرة، أي «المصادر المكشوفة»، تُعتبر ملكيّة عامّة، يأخذ المرء منها ما يعادل الجهد الذي يبذله للحصول عليها، مثل ضخّها بآلة، أو حفر حفرة للاحتفاظ بها. وتعطي المياه الباطنة، غير المتوفّرة على نحو فوريّ، الإنسان الذي يكتشفها ويستخرجها اولويّة بقدر ما يحتاجه منها. وفي استطاعة الآخرين أن يحصلوا على أي كميّة فائضة (إق ٤٦٦-٤٦٨).

أمّا المصادر الطبيعيّة الأخرى، فهي من «المباحات العامّة»؛ وتشمل مثلاً الطرائد والأحراج، فـ «تملك الثروات المباحة بإنفاق العمل الذي تتطلّبه حيازتها» (إق ٤٦٩). ومعنى ذلك، أنّ طيراً يقع بطريق الخطأ في أرض إنسان ما لا يصبح تلقائياً ملكاً له. وحده العمل الإيجابيّ (وفي مثل هذه الحالة، الذّهاب إلى الصّيد) هو الذي يسمح بالتملّك.

في هذه النقطة من «اقتصادنا»، يكتمل بحث العوامل الأربعة المكوِّنة لمرحلة ما قبل الانتاج في نظام الصّدر. وبالاعتماد على أعمال الفقهاء المأثورين، أوضح الصّدر وجهة نظره الخاصّة بالنّسبة إلى الأحكام القانونيّة الخاصّة بالنّظام التوزيعي، والمتعلّق بكلٍّ من هذه العوامل. ومن بين المسائل الحسّاسة والدّقيقة التي تصدّى لها، وحلّها بأسلوب «جذريّ»، قضيّة النفط، فلأن النفط «معدن خارجيّ»، يعتبره القانون خاضعاً لأحكام «الملكيّة العامّة». ولذا لا يحقّ للقطاع الخاصّ استثمار آبار البترول. وحدها الدّولة هي التي بإمكانها جني الأرباح من هذا المعدن، واستخدام العائد لخير الأمّة. لكنّ المصدر الأهم للثروة في تحليل الصّدر هو مسألة ملكيّة الأراضي، وهذا ليس بالأمر المستغرب. فقد أثبتت هذه القضيّة، التي كانت أساسية في عراق ما بعد الثّورة، أنها أيضاً نقطة نزاعيّة رئيسيّة في الأعوام التي تلت نجاح الثّورة الإيرانيّة [١٧].

وفور الانتهاء من الوصف التّجريبي، المبنيّ على الملاحظة والاختيار، ينطلق الصّدر إلى الطّور الأرحب في التّحليل، ويحاول رسم صورة تُظهر «النّظرية العامّة للتّوزيع ما قبل الإنتاج».

خاتمة: النّظريّة العامّة للتّوزيع قبل الانتاج

بعد عرض الأحكام القانونيّة لتوزيع عوامل الانتاج، ينتقل الصَّدر إلى المستوى الثاني من التّجريد، وهو نظريّة التّوزيع في ذاتها. ويقول: «هذا هو النصف الثاني من عملية الاكتشاف التي تنطلق من البناء العلوي إلى القاعدة، ومن التفصيلات التشريعية إلى العموميات النظرية» (إق ٤٧٣).

حاول الصّدر أحياناً، في الأجزاء المنهجيّة الأوّلية من «اقتصادنا»، وفي جهوده لوصف نظريّة خاصّة بملكيّة الأراضي، التوصل إلى بعض الاستنتاجات الأكثر عموميّة، من خلال تفاصيل الأحكام القانونيّة الموجودة في المأثورات الفقهيّة. لكنّ اهتمامه هنا منصبٌ على إعطاء صورة أكمل عن النّظام الاقتصاديّ برمّته. ولهذا السَّبب، يتحوّل التركيز إلى شموليّة الموضوع.

يرى الصّدر في نظريّة التوزيع جانبين، أحدهما سلبيّ والآخر إيجابيّ. ويُظهر الوجه السلبيّ «الإيمان بعدم وجود ملكيات وحقوق خاصّة ابتدائية في الثروة الطبيعية الخامّ بدون عمل» (إق ٤٧٤). فإنْ كانت أرضاً، أو مصادر مياه، أو صيد طرائد، فإن «الفرد لا يوجد له بصورة ابتدائية حقّ خاصّ في الثروة الطبيعية يمتاز به عن الآخرين على الصعيد التشريعي، ما لم يكن ذلك انعكاساً لعمل خاص فيها، يميّزه عن غيره في واقع الحياة» (إق ٤٧٥).

وعلى العكس من ذلك، يرتكز الجانب الإيجابيّ على عنصر العمل. «فالعمل أساس مشروع، لاكتساب الحقوق والملكيات الخاصّة في الثروات الطبيعية» (إق ٤٧٦). وتُستخلص ثلاث نتائج طبيعيّة من المبدأ القائل إنّ العمل وحده يُعطي الحقوق الخاصّة. الأولى ثابتة، وتكمن في تحديد العمل والملكيّة، اما الأخريان فمتقلّبتان بحسب اعتماد نشوء حقّ أو أهليّة على (أ) نوع العمل، و(ب) نوع الحقوق الخاصّة التي يخلقها العمل (إق ٤٧٨).

ويشكّل المزج بين المبدأ والنتائج الثلاث النّظام كلّه، الذي يعتبره الصّدر مكوِّن البنية الفوقيّة. وأهمّ الأمثلة في هذا النُّظام هي التالية (إق ٤٧٩-٤٨١):

(١) يمنع إحياء العامل أرضاً ميتة مطالبة أيّ انسان آخر بها.

(٢) تبقى الأرض العامرة التي يزرعها العامل في عهدته، طالما أنه يعمل فيها. والفرق بينها وبين الأرض الميتة، هو أن محيي الموات يفقد حقّه في الأرض اذا تخلّى عنها فعادت إلى وضع الموات. وفي حالة الأرض العامرة،

يتوقّف الحقّ الخاصّ فور توقُّف الاستثمار.

(٣) يعطي اكتشاف منجم مكتشفَه أولويّة فيه، إلاّ أنّ من حق شخص آخر استغلال المنجم أيضاً اذا وصل إليه من طريق مختلف.

(٤) من حقّ المرء الذي يحفر بئراً أن يستعمل من الماء بمقدار ما يحتاج إليه، ولا يحقُّ له منع الآخرين من استعمال المياه التي تفيض عن حاجاته.

تسمح هذه الاعادة الوجيزة للنقاط الرئيسيّة بتلخيص الصّدر مخطّطه التّوزيعي في مرحلة ما قبل الإنتاج. فالعمل مصدر رئيسيّ، إلاّ أنّ أنواعاً مختلفة من العمل تستتبع أنواعاً مختلفة من العواقب. ومن هنا، إدخال عنصر الفرص المتاحة. ويشير الصّدر إلى أن عامل العمل موجود فعلاً في عمليتي إحياء أرض ميتة وزراعة أرض عامرة قبل التملّك. لكنّ الفارق هنا هو أنّ الإحياء يؤهِّل لخلق فرصة اقتصاديّة غير متاحة قبل العمل، في حالة الأرض العامرة. «هذا الاكتشاف للترابط بين حقّ العامل في المصدر الطبيعي، والفرصة التي ينتجها العمل في ذلك المصدر، يترتب عليه منطقياً ان ينزل حقّ الفرد في المصدر اذا تلاشت تلك الفرصة التي أنتجها» (اق ٤٨٧).

وبنتيجة ذلك، «فالمقياس العامّ للسماح لغير العامل، او منعه عن الانتفاع بالمرفق الطبيعي الذي أحياه العامل وخلق فيه فرصة الانتفاع، هو: مدى تأثير ذلك على الفرصة التي خلقها العامل بإحيائه للمصدر الطبيعي» (إق ٤٩٠).

ويشمل الصّدر ضمن هذا المخطَّط شتّى سبل الحصول على الثّروة. فما يصحّ مع الأرض يصحّ أيضاً مع الصّيد والمعادن. ويوجز الصّدر هذه القواعد والأحكام، في النصّ التالي:

> المبدأ الأساسي للتوزيع قبل الإنتاج متمثّل بإحياء المنجم أو عين الماء المستترة في أعماق الأرض، كما في إحياء الأرض الميتة، في هذا تماماً. فان العامل الذي يمارس عملية الإحياء، يخلق فرصة الانتفاع بالمرفق الطبيعي الذي أحياه، ويملك هذه الفرصة بوصفها ثمرة لجهده، فلا يجوز تغييره تضييع الفرصة عليه. وللعامل الحق في منع الآخرين إذا حاولوا انتزاع المرفق منه. ويعتبر هذا حقاً في الأرض والمنجم والعين... اما ممارسة الفرد للزراعة في أرض عامرة بطبيعتها، أو استخدام أرض لرعي الحيوانات، فهذه الأعمال وإن كانت من أعمال الانتفاع والاستثمار في المصادر الطبيعية، ولكنها لا تبرّر وجود حق للزارع والراعي في الأرض...
>
> لكن هذا يبرّر ما تملّكه للزرع الذي انتجه، او للثروة الحيوانية التي تعاهدها، ولا يبرّر تملكه للأرض وحقه فيها (إق ٤٨٦-٤٨٧).

بعد ذلك ينتقل الصّدر إلى تجريد آخر في النّظرية؛ معتبراً الحيازة المستمرّة، إلى جانب مبدأ العمل كخالق للحقوق، الشّرط المطلوب لممارسة الحقوق.

ويتمكّن الصّدر، عبر دراسة المبادئ العامّة للتّوزيع قبل الانتاج، من استخراج المعتقَدين الأساسيّين لهذه النّظرية:

(١) إنّ العامل الذي يبذل جهوده في مجال الموارد الطبيعيّة الخام يملك ثمار عمله؛ وهذه هي الفرصة العامّة للاستفادة من الثّروة التي يخلقها.

(٢) إنّ «ممارسة الانتفاع» في أي مورد طبيعيّ تمنح الفرد المنتفع حقاً يمنع الآخرين من انتزاع الموارد منه، طالما أنّه يستغلّ هذا المورد المعيّن.

«وعلى أساس المبدأ الاول تقوم الأحكام التي نظمت الحقوق في عمليات الإحياء والصيد. وعلى أساس المبدأ الثاني ترتكز أحكام الحيازة للثروات المنقولة، التي وفّرت الطبيعة فرصة الانتفاع بها للإنسان» (إق ٤٩٧-٤٩٨).

التّوزيع والعدالة

أ) التوزيع بعد الانتاج

أدخلت النّظريّة العامّة للتوزيع قبل الانتاج مفهومي الحاجة والعمل، اضافةً إلى النّظرية العامّة لتوزيع الأراضي وعوامل الانتاج الأخرى. وبعد الإدلاء ببعض الملاحظات العامّة على قضايا بُحثت بسرعة في أجزاء سابقة[١٨] ينتقل الصّدر إلى نظريّة التّوزيع بعد الانتاج.

يُظهر هذا القسم بكل وضوح بنية «اقتصادنا» ومنهجه، ويمهّد له الصّدر بتوضيح نقطة: لقد «تداخل البحثان» (أي التّوزيع قبل الانتاج، وبعده)، بسبب الصّعوبة في تقسيم مراحل الاقتصاد إلى ما قبل، وما بعد، الانتاج. وتداخل العمليّة، على نحو خاصّ، في التّقييم الإسلاميّ لمفهوم العمل.

«كنا في نظرية توزيع ما قبل الانتاج نحاول أن نحدّد الحقوق التي يكسبها الأفراد في الثروات الطبيعية الخام بوصفها مظهراً من مظاهر توزيعها. ولما كانت هذه الحقوق نتيجة للعمل اتّجه البحث إلى تحديد دور العمل في تلك الثروات الطبيعية. والثروة الطبيعية التي يطوّرها العمل هي بهذا الاعتبار تندرج في ثروة ما بعد الإنتاج» (إق ٥١٧).

من هنا، يتعذّر اجتناب بعض التشابك في المواضيع، لأن «موارد الانتاج»، اي «الأرض والموادّ الخام، والأدوات اللاّزمة للانتاج»، التي بُحثت في الجزء المخصّص لعملية التّوزيع قبل الانتاج، يجب أن تعالَج مرّة ثانية من زاوية أخرى. ويهدف التّحليل هذه المرّة إلى شرح القواعد القانونيّة للتّوزيع بعد الانتاج، المتعلّقة بـ « الثروة المنتجة وهي السلع التي تنجز خلال عمل

بشري مع الطبيعة، وتنتج عن عملية تركيب بين تلك المصادر المادّية للإنتاج... [وهذه] ثروة ثانوية ...» (إق ٣٨٧-٣٨٨).

يمثّل هذا القسم النّموذج الأوضح لمنهج الصّدر في الكتاب؛ إذ بإمكان القارئ، من خلال متابعة المحاجّة المفصّلة مراقبة أسلوب العمل لكتاب «اقتصادنا» في أحد أفضل تطبيقاته العمليّة.

يورد الصّدر، في بحثه عن أساس منطقيّ للنّظام الاقتصاديّ، عدداً من قواعد البنية الفوقيّة التي يجدها في النّصوص الفقهيّة المأثورة؛ ثم يعرض النّظريّة البديلة من المذهبين المنافسين: الرأسمالية والاشتراكيّة. بعد ذلك، وعبر الاستدلال من النّصوص الكلاسيكيّة، ومن خلال المغايرة مع الاشتراكيّة والرأسماليّة، يخرج بالموقف المميّز للإسلام من هذه المشاكل الاقتصاديّة.

البنية الفوقيّة - ما يقوله الفقهاء

المثل الأوّل. كتب المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧) أن الوكالة غير مقبولة للاحتطاب، ولأعمال مماثلة أخرى في الطّبيعة. وإذا استأجر المرء وكيلاً ليجمع له الحطب، يكون العقد باطلاً، ولا يحقّ للمستأجِر امتلاك الحطب الذي يجمعه الأجير.

المثل الثاني. جاء في «تذكرة» العلاّمة الحلّي، وكذلك في كتابات بعض العلماء الشّافعيّين، أنّ الوكالة لاغية في مسائل مثل الصّيد، والاحتطاب، وإحياء الأرض الميتة، والاستيلاء على الماء، وأعمال مماثلة.

المثلان الثالث والرابع. تُمنَع هذه الوكالة أيضاً في مراجع أخرى، مثل «قواعد» العلاّمة الحلّي، و«مفتاح الكرامة» لجواد العاملي.

المثل الخامس. تذكر بعض كتب الطّوسي رفضه الوكالة في احياء الأرض، والاحتطاب والاحتشاش. ووفقاً لأبن قُدامة (ت ٦٢٠/ ١٢٢٣)، يعتبر أبو حنيفة (ت ١٥٠/ ٧٦٧) أنّ عقد «الشّركة» غير مسموح به في أعمال مثل الاحتشاش، لأنّ الشراكة غير ممكنة بدون «وكالة»، والوكالة في مثل هذه المسائل باطلة. وكلٌّ من يجمع الحشيش أو الحطب يصبح مالكه.

المثل السّادس. يربط العلاّمة الحلّي بين الوكالة والإجارة في هذه الممنوعات. «فكما لا يملك الموكّل ما يحصل عليه الوكيل في الاحتطاب والاصطياد واحياء الموات، كذلك لا يملك المستأجر مكاسب عمل الأجير في الطبيعة» (إق ٥١٨-٥١٩).

وثمّة كتابات مماثلة في هذا المجال للأصفهاني (ت ١١٣٧/ ١٧٢٥)، والحسن ابن الشّهيد الثّاني (ت ٩٦٦/ ١٥٥٩).

المثل السابع. يقول العلاّمة الحلّي في «القواعد» إنّ مجمل ما يجده الجامع أو الصيّاد يكون ملكه وحده دون سواه، على الرّغم من نيّة مشاركة نتاج الجمع أو الصّيد مع شريك. فالنّيّة، هنا، غير نافذة.

المثل الثّامن. أفتى الطّوسي وكلّ من المحقّق الحلّي والعلاّمة الحلّي بأن النيّة في مشاركة الآخرين عديمة في ملكيّة «الثروة الطبيعيّة».

المثل التّاسع. اذا أعطى إنسان إنساناً آخر شبكة لصيد السّمك، تكون قيمة توفير الشّبكة مستقلّة عمّا ينتجه العمل ذاته (الصّيد)، كما يرد في كتاب «القواعد» وكتب فقهيّة أخرى. وتُحدّد القيمة على أساس تقييم عمل تأمين الشّبكة كعقد إيجار.

المثل العاشر. حتّى عندما يجري صيد الطّيور أو السّمك بآلة ممنوعة، فإنّ العلاّمة الحلّي لا يرى في ذلك أي تأثير على النتيجة. وفي هذه الحالة، تُعاد الآلة إلى صاحبها ويُدفع له ثمن الإيجار. أما الصيد فلا يحرّم ويبقى ملك الصائد. ويؤكّد النّجفيّ (ت ١٢٦٦/ ١٨٥٠) ذلك، مضيفاً أن قيمة الايجار مستحقّة حتّى ولو لم يؤدّ الصّيد إلى أي نتيجة؛ وهذا ما يعتمده الفقيه السنّي السرخسي (توفي عام ٤٨٥/ ١٠٩٢) في كتاب «المبسوط». ويضيف الصّدر أنّ «الآلة ليس لها حصّة في السّلعة المنتَجة» (إق ٥٢٠).

المثل الحادي عشر. يُشبَّه هذا الحكم الأخير، في «مبسوط» الطّوسي، بالسقّاء في الشّراكة. فحتى بوجود نيّة للمشاركة في نتيجة بيع المياه، لا يحصل الشّريك على أيّ جزء من الدّخل.

المثل الثاني عشر. يعطي المحقّق الحلّي مثلاً مماثلاً يرتكز على شركة يأخذ فيها السقّاء من الشّريك دابّة لحمل أجرار المياه. وهنا، يكون الحيوان مستأجَراً ولا علاقة لقيمة الإيجار بدخل السقّاء؛ كما أنّ الشّراكة باطلة. وقد صدر مثل هذا الحكم أيضاً لدى كلّ من ابن قُدامة والشّافعي (إق ٥١٨-٥٢١).

تكوِّن هذه الأمثلة «البنية الفوقيّة»، ويتحتّم على الصّدر الآن تفسيرها لاشتقاق البنية التحتيّة في نظامه الاقتصاديّ. لكنّ الصّدر يستطرد قبل الشروع بعملية الاشتقاق بمثل معاكس في النّظريّة الرأسماليّة.

يقول محمد باقر الصّدر إنّ الرأسمالية تقسِّم «الثّروة الانتاجيّة»، أو «الثّروة النّقديّة» المعادلة لها، إلى فئات أربع، متماثلة في ما بينها من منظور المذهب الرأسماليّ. وتكوّن هذه الفئات؛ وهي الفائدة، والأجور، والريع والرّبح،

منفصلة أو مجتمعة، جذور الثّروة الانتاجيّة في النظام الرأسمالي.

يرفض الإسلام هذا التّصنيف، لأنّ النّظريّة الاقتصاديّة الإسلاميّة لا تحدّد قيمة متساوية لهذه المصادر. «النظرية العامّة لتوزيع ما بعد الإنتاج تعتبر أن الثروة التي تنتج من الطبيعة الخام ملك للإنسان المنتج وحده - العامل... فالإنسان المنتج في النظرية الإسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج هو المالك الأصيل للثروة المنتجة من الطبيعة الخام...» (إق ٥٢٤). وإذا صدف أن استعمل عامل «وسائل الانتاج» الخاصّة بغيره، يبقى رغم ذلك المالك الوحيد للسِّلع المنتجَة، بينما لا يُمنح صاحب الآلات أو الوسائل الانتاجيّة سوى تعويض عن استخدامها، أي «مكافأة».

ومن الممكن ايجاز الأحكام المستخلَصَة من كتابات الفقهاء، في مبادئ ثلاثة:

(١) لا يجوز للموكِّل جنيُ ثمار عمل وكيله في أعمال الموارد الطّبيعيّة الخام، وهذا واضح من الأمثلة الثمانية الأولى.

(٢) يماثل عقد الايجار عقد الوكالة المذكور في المبدأ السابق، كما يُستنتج من المثل السّادس.

(٣) «إن الإنسان المنتج الذي يمارس ثروات الطبيعة اذا استخدم في عمله أداة او آلة إنتاج يملكها غيره، لم يكن للأداة نصيب من الثروة...، وإنما يصبح الإنسان المنتج مديناً لصاحب الأداة بمكافأة على الخدمة التي أسداها له خلال عملية الإنتاج. أما المنتج فهو ملك العامل كلّه. وهذا واضح في الفقرة ٩ و١٠ و١٢» (إق ٥٢٧).

ثمّة عواقب هامّة لهذه المبادئ في العالم الصّناعيّ. «فالرأسمالية المذهبية تسمح لرأس المال بممارسة هذا اللون من الإنتاج، فيكون بمقدور رأس المال أن يستأجر عمالاً لاحتطاب الخشب من أشجار الغابة او استخدام البترول من آباره، ويسدّد اليهم أجورهم... أما النظرية الإسلامية للتوزيع فلا مجال فيها لهذا النوع من الإنتاج. [فهي] تجعل مباشرة العمل شرطاً في تملك الثروة الطبيعية وتمنح العامل وحده حقّ ملكية الخشب الذي يحتطبه والمعدن الذي يستخرجه» (إق ٥٢٦).

ويكرّر الصدر عمليةَ مقارنة مماثلة لما سبق، بهدف استخلاص أحكام اقتصاديّة اضافيّة من «البنية الفوقيّة» القانونيّة، من مقابلة بين الإسلام ومدرسة فكريّة منافسة، هي الماركسيّة هذه المرّة.

بعد سلسلة من الأمثلة المستخرَجة أيضاً من التراث الفقهي، يحاول الصّدر

اظهار أنّ الإسلام، على عكس الماركسيّة التي لا تفرّق بين القيمة التبادليّة لسلعة ما وملكيّتها، يؤكّد الفرق بين المفهومين، ويشدّد في المقابل على المرحلة التي يحدث فيها تدخُل العامل خلال عمليّة الانتاج:

إن المادّة التي يمارسها الإنسان المنتج إذا لم تكن مملوكة سابقاً فالثروة المنتجة كلها للإنسان وجميع القوى الأخرى المساهمة في الإنتاج تعتبر خادمة للانسان وتتلقى المكافأة منه، لا شريكة في الناتج. اما إذا كانت المادّة مملوكة سابقاً لفرد خاصّ فهي ملكه مهما طرأ عليها من تطوير طبقاً لظاهرة الثبات (إق ٥٣٥).

يستمدُّ هذا الحكم، كما يقول الصّدر، من المبدأ الفقهيّ لـ«ثبات الملكيّة»، الممثَّل خير تمثيل في مسألة الصُّوف الذي يعطيه مالك إلى عامل. فحتّى لو حوّل العامل هذا الصُّوف إلى سلعة أخرى (كثوب أو ما شابه)، تبقى السِّلعة ملك المالك الأصليّ؛ ويحصل العامل فقط على تعويض عن عمله، لا علاقة له بقيمة الثَّوب (إق ٥٣٠-٥٤٠).

تحاول بقيّة الفصل، والملاحظات التّالية لها (إق ٥٤١-٥٨١)، تهذيب المبادئ وحلّ المشاكل العالقة، النّاجمة عن التَّمييز الذي تحدِّده الأحكام الإسلامية بين التّعويض («الأجر») الثّابت، و«المشاركة في الرّبح أو النّاتج»، وهي سمة مميِّزة لعقود مثل «المُزارَعة» و«المُساقاة» و«المضاربة» و«الجعالة» (إق ٥٥٦)[١٩]. ويرتبط ربح الجعالة، وهو في الأساس متغيّر، ارتباطاً وثيقاً بالأعمال التّجاريّة، شأنه شأن أرباح المضاربة، لكنّ الأجر، في المغايرة، ذو علاقة وثيقة بوضْعٍ يقدِّم فيه أحد الأطراف آلة أو وسيلة للانتاج.

«فأداة الإنتاج ورأس المال التجاري متعاكسان في الأسلوب المشروع للكسب» (إق ٥٥٨-٥٥٩).

ويرتكز التَّمييز، مرّة أخرى، على مفهوم العمل: «لا يسمح لأي فرد بأن يضمن لنفسه كسباً بدون عمل لأن العمل هو المبرّر الأساسي للكسب في النظرية» (إق ٥٦٢). ولهذا، لا يجوز استثمار رأس المال إلاّ في مشروع تجاريّ غير مضمون الأرباح؛ لأنّ من غيرالممكن لرأس المال، في رأي الصّدر، اكتساب صفة العمل المتراكم، مثل وسائل الانتاج.

ب) الانتاج ودور الدّولة

تتضمّن الأقسام الباقية من «اقتصادنا» فصلين أقصر (وأقلّ إثارة) عن «نظريّة الإنتاج» (إق ٥٨٢-٦٢٧) وعن «دور الدّولة في الاقتصاد» (إق ٦٢٨-

٥٥٨). ويختتم هذان الفصلان، اللذان يشدّدان على دور الدّولة في النّظام الاقتصاديّ كطاقة رئيسيّة للثروة الانتاجيّة ولأغراض التّوزيع، تحليل الصّدر على مستوى عامٍّ.

يبدأ الفصل المخصَّص للانتاج بالتّفريق السّابق الذّكر بين المذهب والعلم، ويوحي بأنّ إيصال الانتاج إلى حدّه الأعلى، وهو الهدف الأساسيّ المشترك الوحيد للأنظمة الثلاثة، يخصُّ حقل العلم. وبإمكان الإسلام، كـ«مذهب»، الإفادة من النّظريّات الأخرى للخروج بتخطيط أفضل للاقتصاد في الدّولة الإسلاميّة. وتبدو خصوصية العقيدة الإسلامية من خلال الجانب الذاتيّ لنظريّة الانتاج، المطوَّرة في الاطار القانونيّ المصاحب لعمليّة الانتاج. وهذه الأحكام، مثل أهميّة احياء الأرض واستثمارها لضمان ملكيّتها (إق ٥٩٠)، وتحريم الرِّبا (إق ٥٩١-٥٩٢)، وتشجيع التّجارة كنشاط انتاجيّ لا كعمل وسيطيّ (إق ٦٢١-٦٢٢)؛ وكذلك الأحكام الفقهيّة الأخرى التي تكوِّن جزءاً من البنية الفوقيّة القانونيّة؛ تُظهر كلُّها كيف يحاول الإسلام حماية العمليّة الإنتاجيّة من نشاطات وأعمال تتمحور، على نحو صرف، حول «ظلم الإنسان في توزيع الثّروة». وهذا الظلم، والكفران بالنّعمة، «هما السببان المزدوجان للمشكلة التي يعيشها الانسان البائس منذ أبعد غصور التاريخ...» والتي يواجهها الفقير منذ الأزمنة الأولى للتاريخ» (إق ٦٠٩).

تبرّر المشكلة الاقتصادية تلك الملاحظات الأخيرة في الكتاب عن مسؤوليّة الدّولة في الاقتصاد. فالدّولة الإسلاميّة، في نظريّة الصّدر، فاعل ذو أهمّية قصوى، أدّى تدخُّله الى قيام «المشاريع العظمى» في الاقتصاد. ويعود السّبب إلى أنّ هذه المشاريع تحتاج إلى تراكُم رأس المال، الذي يكون غير عمليّ لولا ذلك، لأنّ الأحكام الفقهيّة تمنع اكتناز الثّروة (إق ٦٠٠). وتتدخّل الدّولة في الاقتصاد للتأكُّد من المسار السّليم للانتاج الاجتماعيّ، ولتوزيع المواد الطبيعية بإنصاف وفعاليّة، ولضبط الصّناعات الاستخراجيّة وانتاج المواد الأوّلية (إق ٦٢٦-٦٢٧).

إنّ للدّولة، في الواقع، دوراً كبيراً في الاقتصاد الإسلاميّ. وينسجم هذا الأمر مع الفلسفة العامة لكتاب «اقتصادنا»، ويشمل تطبيق تلك الأحكام المحدَّدة في السنَّة وفي النّصوص المأثورة. وهذه هي حدود «منطقة الفراغ»، التي أعلن عنها الصّدر في أوائل الكتاب بوصفها منطقة الاستنساب لنشاط الحكومة. ففي هذه المنطقة، يتّخذ الإمام، من حيث كونه «وليّ الأمر» الاجراءات الاقتصاديّة التي تدعو إليها الحاجة لتحقيق «الضّمان الاجتماعي»

(إق ٦٢٩-٦٣٧) و«التّوازن الاجتماعيّ» (إق ٦٣٨-٦٥١). ويُفسّر الضّمان الاجتماعيّ أيضاً بأنّه مكوّن من «التّكافل العامّ»، الذي يعمل « ضمن حدود الحاجة القصوى» (إق ٦٣١)، و«حقّ الجماعة في مصادر الثّروة» (إق ٦٣٢). ويؤمّن التّوزان الاجتماعيّ اتّخاذ اجراءات من جانب الدّولة، كتلك التي وُصفت سابقاً، بالإضافة إلى حقّ فرض الضرائب وخلْق قطاعات عامّة (إق ٦٤٣). والهدف من هذه الفلسفة التدخُّليّة هو ضمان تقليص الفروق والتفاوتات الاجتماعيّة. ويكفل هذا التّدخُّل، بحسب السِّياق العامّ لكتاب «اقتصادنا»، ألاّ تكون التّباينات الاجتماعيّة حادّة إلى درجة تسمح، كما جاء في القرآن[٢٠]، ببقاء الثّروة حصراً في أيدي الأغنياء (إق ٦٣٦).

ويُراد من «منطقة الفراغ»، التي يُختَتم بها «اقتصادنا» أن تكون مرنة بما فيه الكفاية، كي تتيح للإسلام فرصة تلبية الاحتياجات الاجتماعيّة وحلّ المشكلة الاقتصاديّة في كلّ الأزمنة ولعصور.

«اقتصادنا» في الآداب الاقتصاديّة

كانت الصّفحات السّابقة محاولة وصف واعادة تكوين لجوهر إسهام الصّدر الرئيسيّ وسبب استحقاقه الشّهرة، أي النَّظريّة التي عرضها في «اقتصادنا» لنظام اقتصاديّ إسلاميّ. وكتاب «اقتصادنا» انتاجٌ مبكِّر أعدّه الصّدر عندما كان في الثّلاثينات من عمره.

«اقتصادنا» هو نتاج الأحوال السّائدة، كُتب - مثلما حدث مع كتابه الآخر، «فلسفتنا»- عندما كانت الشّيوعيّة تنمو وتتعاظم في العراق وفي العديد من الدول الأخرى في المنطقة، وبخاصّة في سوريّا وإيران. كما ذكرنا سابقاً، كان علماء الشّيعة أنفسهم، مهدَّدين بفقدان أتباعهم وأنصارهم. واقتضت تلك الفترة المتوافقة زمنياً، على نحو عامّ، مع فترة حكم عبد الكريم قاسم (١٩٥٨-١٩٦٣)، إجابات عن الأسئلة الاقتصاديّة والفلسفيّة العسيرة والمقلقة، التي بدا أنّ الشيوعيّة تقدِّم لها حلولاً مغرية وشاملة أثارت الخوف في الدّوائر الدينيّة.

تحمل أقدم طبعة من «اقتصادنا»، بحسب علمنا، تاريخ عام ١٩٦١[٢١] وتوحي بأنّ الكتاب ثمرة عمل قام به الصّدر في أواخر الخمسينات. وتتطابق تلك الفترة مع زمن التحدّي الشّيوعي، وهذا ما تكشف أهميَّته هيكليّة الكتاب. فهو مقسَّم إلى ثلاثة أجزاء، يتكوّن أوّلها، كما سبق وذكرنا، من نقد

مطوّل للنّظريات الاقتصاديّة الاشتراكيّة (إق ٢١٥-٢١٢). الثّاني، وهو قصير جداً بالمقارنة، مخصّص لرفض الرأسماليّة بإيجاز (إق ٢١٣-٢٥٤). ومن اللافت للنّظر هنا أنّ نقد المذهب الرأسماليّ في هذا الجزء أقلّ جدوى بكثير من أقسام لاحقة في الكتاب تُغاير فيها مفاهيم «رأسماليّة»، مثل المخاطرة والملكيّة الفرديّة، مع معادلاتها الإسلاميّة. وفي الإجمال، فإنّ الجزئين المناهضين للماركسيّة والرأسماليّة، المشكّلين معظَم المجلّد الأوّل في الطّبعة الأصليّة، مُثقلان بمصطلحات أوائل السّتّينات، عندما كانت كتابات ستالين وبوليترز لا تزال هامّة في النّظريّة الماركسيّة في بلد مثل العراق[٢٢]. ويبقى أهمّ ما فيهما، كونهما شهادة على الجوّ السّائد في الشّرق الأوسط خلال الارتقاء الفكريّ الشيوعيّ، في الخمسينات وأوائل السّتّينات. ويشكّل الجزءُ الثّالث، الجهدَ الأكثر ابتكاراً وتجديداً في «اقتصادنا». إنّه ذاك الجزء الذي نجح أكثر من سابقَيْه في البقاء مفعماً بالحياة حتى بعد وفاة الأيديولوجيّة الشّيوعيّة في المنطقة.

وإلى هذا اليوم، ما زال «اقتصادنا» الأثر الأهمَّ شأناً والأكثر شمولاً بين كلِّ ما كُتب عن الاقتصاد الإسلاميّ. ففي العالم الإسلاميّ، يُستعمَل في الجامعات العربيّة والإيرانيّة؛ كما ظهرت ترجمات كاملة أو مجتزأة للكتاب في عدد من اللغات، بما فيها اثنتان في الفارسيّة، دُرِّست إحداهما في الحوزات العلميّة الإيرانيّة قبل الثّورة[٢٣]. كذلك صدرت ترجمات في التّركيّة، والألمانيّة، والانكليزيّة. وتمثّل الترجمة الألمانيّة للجزء «الإسلاميّ»، من إعداد آندرياس ريك، الجهد الأفضل والأكثر تفصيلاً عن «اقتصادنا»[٢٤]؛ في حين أن التّرجمةَ الإنكليزية للجزء الأكبر من «اقتصادنا»، المنشورة في طهران عام ١٩٨٢، ضعيفة ولا يُعتمَد عليها[٢٥]. ونُشرت ترجمة إنكليزية أخرى لبعض فصول «اقتصادنا» مسلسلةً في الدّوريّة الشّيعيّة «السِّراط»[٢٦].

وفي العالم العربيّ، نُشر ملخَّص للكتاب في بيروت، في أربعة كتيّبات[٢٧]. ولا يضيف هذا الملخَّص شيئاً جديداً يُذكر، لكنّ الجهد الذي بُذل في هذا الصَّدد دليلٌ على مكانة الكتاب في الدّوائر الإسلاميّة. وتجدر الإشارة إلى أن الاعتبار الذي يحظى به «اقتصادنا» لا يقتصر على الشّيعة، إذ استُعمل - ولا يزال يُبحث حتى الآن - في دول عربيّة عدّة، وعلى وجه خاصّ في عدد من جامعات المغرب العربيّ. وفي عام ١٩٧٦، كتب عميد كليّة دار العلوم في جامعة القاهرة آنذاك علي النّجدي ناصف تمهيداً لكتاب الصَّدر عن «الفتاوى الواضحة»[٢٨]؛ كما أبرزت الصّحف القاهريّة الرئيسيّة إعدام الصَّدر عام ١٩٨٠. ورغم الصّعوبة في تقييم المدى الحقيقيّ لتأثير فكر

العالم العراقيّ في الدّوائر العربيّة والإسلاميّة، إلاّ أنّ تدريس آرائه في جامعات عربيّة كان مألوفاً حتّى ما قبل الثّورة الإيرانيّة؛ كما توحي الاشارات المتكرّرة إليها في أيّ كتابات فارسيّة أو عربيّة عن الاقتصاد الإسلاميّ بأنّ سمعة الباحث العراقي راسخة في هذا المجال.

مع ذلك، تعرّض «اقتصادنا» أيضاً لانتقادات قاسية من جانب علماء سنّة، أبرزوا المنحى الشيعي في نظريّة الصّدر.

ويَظهر مثل هذه الانتقادات في كتاب نشرته دار الصّحوة في القاهرة، عام ١٩٨٧[٢٩]؛ ويتألّف من مقالتين نقديّتين منفصلتين عن «اقتصادنا»، أعدّهما كل من المؤلّفين «بمعزل عن الآخر، بل إن المدهش - حقّاً - هو أن أحداً من المؤلفين لم يرَ الآخر - لمرّة واحدة - حتى كتابة هذه السطور»[٣٠]. ويرى النّاشر أنّ جمع هذين النّاقدين معاً كان ضرورياً لأن الكتاب يتناول «موضوعاً واحداً، يتعلّق بواحد من أشهر الكتب الشيعيّة في الاقتصاد الإسلامي، هو كتاب «اقتصادنا» لمحمد باقر الصدر»[٣١].

بُني البحثان على النّمط ذاته؛ وهو عرضٌ شامل لمحتويات «اقتصادنا»، ومناقشة مَواطن ضعفه المنهجيّة، وعرض موجز لبعض الأخطاء الأساسيّة في الكتاب.

وفي حين أنّ القراءة النّقديّة التي أعدّها أبو المجد حرك تتّسم بالجديّة، ينزع يوسف كمال إلى تعميمات سهلة واستخدام نصوص مستخرجَة من كتابات لاحقة للصّدر؛ بما في ذلك أقوال غير صحيحة مثل الفرضيّة المزعومة بأنّ الصّدر دعا إلى شرعنة الرِّبا[٣٢]، واستشهادات غير دقيقة للنصوص[٣٣]. وفي المغايرة، يقدِّم حرك تحليلاً منظّماً وجيِّد البنية. ويرتبط نقده المنهجيّ الرئيسي باستخدام الصّدر مفهوم الاجتهاد بتساهل[٣٤]، و«خطئه المنهجيّ في اكتشاف المذهب»[٣٥]، واختراع مقولات لا أساس لها في العُرف السنِّي، يعزوها إلى «الأثر الشيّعيّ» في مؤلّف «اقتصادنا»[٣٦].

في مسألة الاجتهاد، ينتقد حرك ملاحظات الصّدر على الأخطار التي تهدِّد موضوعيّة المفسِّر المعاصر، لاعتباره الأحكام القانونيّة الصّادرة عن الفقهاء نسبيّةً وغير مطلقة. وفي رأي الناقد المصري، أنّ مثل هذا الارتياب في صحّة «تشريع النّبي» يصل إلى مستوى غير مقبول. ففي المقام الأوّل، إنّه لحرامٌ الفصل، كما يفعل الصّدر، بين دور محمد كنبيٍّ وبين الأحكام التي أعلنها استجابة لظروف معيّنة. ومن الخطأ أيضاً الادّعاء بأنّ كتابات الفقهاء تتيح مثل هذا المجال للتّفسير، كما يوحي بذلك «اقتصادنا».

كذلك، يخطّأ مجملُ المبدأ الذي يعتمد عليه «اقتصادنا»، وهو عملية اكتشاف الاقتصاد الإسلاميّ؛ لأنّ الأمر ينتهي بالصَّدر إلى انتقاء عناصر من البنية الفوقيّة للقانون المدنيّ تعود بالفائدة على اكتشافه، البنيةَ التّحتيّة التي يكوّنها المذهب الاقتصاديّ. وتضيع في خلال هذا النّشاط الفكريّ كلّ الأحكام القانونيّة التي لا تتناسب وهيكليّة المذهب الذي خرج به الصَّدر. أضف إلى ذلك، أنّ الصَّدر اطَّرح الأحكام الرّاسخة الجذور التي لا تنسجم مع نظامه العامّ، وناقضها. وثمّة قضيّة في صميم الموضوع، كما يقول حرك، هي حذو الصَّدر حذوَ الفقيه الشّيعي، الطّوسي، في وضع مبدأ عامّ لملكيّة الإمام كلّ الأراضي المستصلَحة، وبالتّالي لفرض ضريبة الخراج عليها. وفي هذه المسألة، يناقض الصَّدر على نحو واضح الحديث النبويّ عن الملكيّة التّامة لكلّ من يحيي أرضاً ميتة. ويرى حرك أنّ أسلوب الصَّدر في معالجة هذا الأمر يتمثّل، ببساطة، في اعتبار أنّ كلام النبيّ عالج حالة موقّتة واستثنائيّة، وأنّ المبدأ العامّ لا يزال ينصّ على ملكيّة الدّولة[٣٧].

ثالثاً، تعمل منهجيّة الصَّدر على دفعه إلى ابتداع مقولات لا مكان لها في الفقه السنّي، ومن أكثرها وضوحاً مفهوم منطقة الفراغ، «فكأن المقصود من القول بوجود منطقة الفراغ هو التأكيد على صلاحية الإسلام العظيم لكل زمان ومكان... وهذه نية حسنة نباركها... ولكن النوايا الحسنة لا تكفي عادة في مثل هذه الأمور، فإن الطريق الى الجحيم قد يكون مفروشاً بالنوايا الحسنة»[٣٨]. ويضيف حرك أنّ منطقة الفراغ بدعةٌ من مخيِّلة الصَّدر، تتيح له اعطاء «حاكمه» مخرجاً، في حين أنّ المفهوم السنّي يعارض بصلابة مثل هذه السلطات التّفسيريّة: «فصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، دليل ثراء تشريعي، وليست دليل فراغ [كما في منطقة الفراغ] تشريعي. ونحن لا نقدر - أبداً - على التسليم بوجود فراغ في التشريع، لان الامور المستحدثة، التي لا نصّ فيها، قد بلغنا أمر المشرع بالاجتهاد في معرفة أحكامها، على ضوء مقاصد الشريعة العامّة. وقد تكوّن لدينا تراث فقهي ضخم بمجهود العلماء المجتهدين، الذين لم يتركوا أداة لهذا الاجتهاد الشرعي إلا واستعملوها»[٣٩]. هذا، بالنّسبة إلى السنَّة، هو دور قياس التّمثيل، والاستدلال، والاعتناء بالمصلحة العامّة، ومناهج أخرى مماثلة طوّرها الفقه. ولا يجوز في أيّ ظرف من الظروف لمثل هذا العمل في المنطق الفقهي مناقضة الأحكام الرّاسخة: «ومشروعية القواعد تأتي من استنادها إلى النصوص، لا معاكستها لها»[٤٠].

إنّ أخطاء الصَّدر في القانون الأساسيّ، الناجمة عن عيوب في المنهج،

عديدةٌ في رأي حرك. أهمّها يتعلّق بملكيّة الأراضي، وبدور العمل في الاقتصاد الإسلاميّ.

ويشدِّد حرك، في قراءته النّقديّة، على أن المبدأ في الفقه السنِّي هو حرمة الملكيّة الخاصّة ومطلقيّتها. أمّا نظريّات الصَّدر، فهي مستوحاة مباشرة من التّفكير الاشتراكيّ، ومعروضة بروح طائفيّة نابعة من أهميّة الأئمّة الاثني عشر في القانون وعلوم الدِّين عند الشّيعة. وعلى نحو مماثل، ينصّ المبدأ في قانون العمل على الحريّة المطلقة للمالك في تشغيل عمّال لقاء أجر. «إن مجرّد العمل لا يجوز أن يعتبر المبرّر الوحيد للملكية»(٤١).

ويرى حرك وكمال معاً أنّ كلَّ أخطاء «اقتصادنا» متجذّرة في النّفوذ الشّيعيّ على الصَّدر. ولكنْ، هل من الممكن لشيعيّة الصَّدر أن تفسِّر فعلاً بروزه كعالم في الاقتصاد الإسلاميّ، مثلما يعترف به صراحةً الناقدان المصريان؟

لقد أشرنا إلى أنّ جانباً من الأصالة والابداع في النّظريّة الدّستوريّة، في الحوزات النَّجفيّة، مترسِّخ في الاستقلال النّسبي لعلماء الشّيعة عن جهاز الدّولة. وتتّسم الدّولة الإسلاميّة، كما حضّ عليها الصَّدر وطُبِّقت في الدّستور الإيرانيّ لعام ١٩٧٩، بطابع شيعيّ في جوهره. إلاَّ أنّ من غير الممكن، في المغايرة، ايجاد التّفسير بسهولة لأصالة كتابات الصَّدر الاقتصاديّة في خميرة فكريّة مصدرها المذهب الشّيعيّ بالمقارنة مع نظيره السنِّيّ.

لقد كان إسهام الصَّدر الاقتصاديّ فريداً في العالم الشّيعيّ نفسه، حيث كانت قيادة المعارضة الإسلاميّة توّاقة أيضاً إلى اكتشاف بديل إسلاميّ لنظام وجدوه جائراً. وأقرب عمل لكتاب «اقتصادنا» في إيران هو كتاب محمود طالقاني في «الإسلام والملكية»(٤٢)، الصادر بعد «اقتصادنا»، والذي لا يقارَن على أيِّ حال بكتاب الصَّدر، إن من ناحية العمق أو من ناحية الشّمول. كما أنّه لا يمكن وجود تفسير لتفوّق الصدر بسبب الجنسية. ففي المدينة العراقيّة المقدّسة كربلاء، أعدّ عالم شابٌ آخر كتاباً في أوائل السّتّينات عن «الإقتصاد الإسلاميّ». وكان ذلك العالم، وهو سليل عائلة معروفة، نشطاً في تنظيم المعارضة الإسلاميّة في العراق، ولاحقاً في لبنان. لكن كتابه عن «الاقتصاد»، الذي نُشر في أوائل السّتّينات، ليس جديراً بالاهتمام(٤٣).

في المقابل، وبين منظِّري الاقتصاد الإسلاميّ الذين كانوا أيضاً بارزين في الصِّيغة «الإسلاميّة» لمعارضتهم الدّولة في العالَم السنِّي، هيمن سيِّد قُطُب وعلاّل الفاسي على السّاحتين المصريّة والمغربيّة. فالبيئة الثقافيّة الشّيعيّة لم

تكن أكثر مؤاتاة لبروز نظام إسلاميّ للاقتصاد. فالفاسي وقُطُب كتبا في «الاقتصاد» على نحو ضيّق، لكنّ أفضل انجازاتهما في هذا المجال قاصرة عن بلوغ مستوى أعمال الصَّدر، من حيث النّوعيّة والمنزلة(٤٤).

من الممكن اقامة حجة تاريخيّة أكثر جدّية عن الهوّة بين موقفَيْ السنّة والشّيعة من ملكيّة الأراضي (وعلى وجه خاصّ، بالنّسبة إلى عنصر الخراج)، والاقتراح بأنّ الصَّدر لم يأخذها بالاعتبار. وبالفعل، فإنّ مؤلّفين حنَفَيِّين مأثورين مثل القُدُوري (ت ٤٢٨/ ١٠٣٦) يرون فرقاً كبيراً هامّاً بين أرض الخراج وأرض العُشْر. وفي مسألة الخراج، يهيمن عنصر الملكيّة الخاصّة، بالمغايرة مع تحريم الصَّدر لها: فبحسب القدوري، إن الأرض السواد في العراق خراج يتصرّف بها أهلها كما يشاؤون(٤٥). قد يكون الأمر هكذا؛ لكنّ العدد الهائل من المؤلّفين في الفقه، وسعة الفترات والتّفاوتات التّاريخيّة، واستخدام كلمات مثل خراج، وعُشْر، وطسق، للتّعبير عن حيِّز واسع من الأحكام القانونيّة (التي تبدو على أيّ حال غامضة وعسيرة في النّصوص الكلاسيكيّة)، كلّ هذا يوحي بأنَّ الإسلاميّين المعاصرين، السّاعين من أجل «اقتصاد صحيح»، قادرون على اشتقاق أنظمة اقتصاديّة عدّة، هنا وهناك. والنّطاق الفسيح المشمول هنا، هو صفة مميِّزة للاحتمالات التي يوفِّرها التراث الفقهيّ الشّيعيّ والسُّنّيّ على السواء، أكثر بكثير مما هي عمل نماذج طائفيّة منغلقة قد تحبِّذ عند السنَّة الملكيّةَ الخاصّة، وعند الشّيعة الدولةَ بوصفها الإمام. وكما يتّضح من النّقاش في إيران الإسلاميّة بين المدافعين عن المُلكيّة الخاصّة المطلقة والمحبِّذين لتأميم الأراضي وإعادة توزيعها، فإنّ البعد اللاّطائفيّ للانقسام عميقٌ جداً. فكُلٌّ المؤيِّدين والمعارضين لمطلقيّة الملكيّة الخاصّة في ايران هم شيعة.

إنّ «اقتصادنا» فريد بغياب أيّ نعرة طائفيّة شيعيّة ظاهرة عن تحليله ومصادره. وإذا كانت الكتابات الدّستوريّة للصَّدر وعمليّة تطبيقها على مؤسَّسات الثّورة الإيرانيّة متأثِّرة إلى حدّ بعيد بتراث شيعيٍّ صرف، كما ظهر في الجزء الأوّل، فإنّ قراءة «اقتصادنا»، في المغايرة، توحي بأنّ الأسس العلميّة المعتَمدة للأبحاث في مسائل الاقتصاد تجاوزت الأعراف الشّيعيّة. فقد استعان الصَّدر، بدون تحفّظ أو قيود، بمراجع شيعيّة وسنّية؛ ومن الصَّعب ايجاد أيّ اشارة تنمّ خصِّيصاً عن انحيازات طائفيّة، حتّى ولو أنَّ الإشارات إلى الفقهاء الشّيعة هي الأكثر والأبرز اجمالاً في الكتاب. لكنّ الشّافعي (مؤسِّس المذهب الشّافعيّ)، ومالك (مؤسِّس المذهب المالكيّ)، وسَرَخسي (من المذهب الحنَفيّ)، وابن حزم (من المذهب الظاهري)، بالإضافة إلى

العديد من مريديهم وأتباعهم، هم كلُّهم مصادر جديرة بالاعتماد لعمليّة الاكتشاف التي قام بها محمد باقر الصَّدر. وفي «اقتصادنا»، يضمِّن الصَّدر كتابه وفرة من أقوال علماء شيعة وسنّة على السواء، منتمين إلى كلٍّ المذاهب الفقهيّة. وحتّى المذهب الأكثر معاداة للجعفريّة، أيّ الحنبلي (في صيغته الوهّابيّة-السُّعوديّة)، يُستشهد به من خلال أقوال أحمد ابن حنبل وابن قُدامه. وفي واقع الأمر، أنّ عدم وجود التّشيُّع في «اقتصادنا» يفسِّر اهتمام الصَّدر بما هو أبعد من الحدود الضيِّقة للعالَم الشِّيعيّ. وثمّة آثار من نظريّات «اقتصادنا» في كتابات حديثة العهد ظهرت في أجزاء متباعدة جغرافياً من العالم العربيّ، وفي أوساط مختلفة ومتنوّعة مثل المحكمة الدّستوريّة العليا في مصر والحركات الإسلاميّة المتطرّفة في كلٍّ من تونس والجزائر(٤٦). لكنَّ من الممكن أنّ جوّ الطّائفيّة المتزايدة الذي وسم النّصف الثّاني من الثّمانينات سوف يعرِّض للشُّبهات حتّى الأخلص نيّة والأنبل هدفاً بين الكتابات في هذا المجال.

النَّظريّة والتّطبيق: «اقتصادنا»، الاصلاح الزراعي وتدخّل الدّولة في إيران

هل نجح الصَّدر في جعل اكتشافه الاقتصادَ الإسلاميّ قابلاً للتّطبيق؟

على عكس حالة المبادئ الدّستوريّة، حيث من الممكن اقتفاء أثر تسلسل شبه مباشر في نصوص مُحكَمة مثل «اللمحة الفقهيّة» للصَّدر والدّستور الإيرانيّ لعام ١٩٧٩، لم يتبع «اقتصادنا» في اللغة الفارسيّة مختصر واف للاقتصاد الإسلاميّ. لقد وصف بعض البحّاثة تماثلات بين اقتحام الصَّدرَ عالَمَ الاقتصاد والنقاش حول اصلاح الأراضي في إيران، كما وصفوا تطابقات بين الصَّدر والكتابات «الاقتصاديّة» للرّئيس الإيرانيّ الأوّل، أبو الحسن بني صدر(٤٧). وفي مناقشة جوهريّة متعدّدة الأصوات، لم يكن إرث الصَّدر هاماً كصيغة ترسم مساراً حاسماً نحو المستقبل، بقدر ما كان هاماً كتركيز عامّ لدعاة «العدالة الاجتماعيّة في الرِّيف».

على الرُّغم من التّحليل المطوّل لملكيَّة الأراضي والنِّظام الاقتصاديّ، لم يعرض «اقتصادنا» التّقنيّات الممكن تطبيقها في اقتصاد يبحث عن إرشادات محدَّدة بدقّة. لكنَّ ثروة الكتاب وضلاعته العلميّة توحيان بأن بعض النّماذج أسِّست في هذا المجال وفقاً لأفكار بُحثت أوّل مرّة بالتّفصيل في «اقتصادنا». قد تكمن فضائل الكتاب في هذه النماذج والمُثُل أكثر ممّا هي في تطبيق الآراء

على اقتصاد دولة «إسلاميّة».

لكنّ الفشل في «قابليّة» اقتصادنا للتّطبيق على نحو كامل، يعود أيضاً إلى المشاكل المنهجيّة الملازمة لدوافع الصَّدر الأصليّة من ناحية، ومن الأخرى إلى العيوب في المنهجيّة الدّاخليّة، التي اختار تطويرها في الكتاب.

وكما في «فلسفتنا»، لقد أدّى هاجس نقد الماركسيّة إلى تقييد المؤلّف في استعانته بالتراث. ولا بدَّ من التّشديد هنا على أنّ الصَّدر كان يعلّق على ترجمات منقوصة او ضعيفة لكتب تنتمي إلى أكثر التّقاليد الماركسيّة ابتذالاً. أمّا الأعمال الأصليّة الأكثر جدّية، مثل «رأس المال» لماركس، فلم تكن قد صدرت بعد ترجمة موثوقة وجديرة بالاعتماد من الأصل الألمانيّ إلى العربيّة؛ ولذا، أعاقت نوعيّة الموادّ المتوفِّرة قراءَة الصَّدر للكلاسيكيّات الماركسيّة. لكنّه نجح إلى حدٍّ كبيرٍ رغم هذه القيود، وخرج بنقد فذٍّ في تعمُّقه وشموله، وفي الحرص على تجنُّب الإفراط في التّبسيط، المعهود عن قراءة العلماء للآثار الاشتراكيّة. أمّا بالنِّسبة إلى استخدام موادَّ «رأسماليّة» للاقتصاد الإسلاميّ، كان همُّ الصَّدر هامشياً ولم يظهر اهتماماً حقيقياً بكتابات علماء الاقتصاد المعاصرين، أو حتى بأعمال الكلاسيكيّين الذين يذكرهم بين الحين والآخر، مثل ريكاردو وآدم سميث.

وبالعكس، فإن الاستخدام المنظَّم لأمّهات الفقه جديرٌ بالملاحظة في الجزء الاسلامي الصرف من الكتاب. لكنّ ثمّة تناقضاً في المعالجة. فعندما يتحدّث الصدر عن قوّة الإسلام «الذّاتيّة»، التي أتاحت لنظام أنْ ينشأ تدريجاً ويتطوّر، وأنْ يتغلَّب على مخاطر شتّى عبر التّاريخ، كانت المحاجّة التي استعملها لا تاريخيّة في جوهرها. وتسمح له هذه الحجج بتقويض الادّعاء الماركسيّ بأنّ الأيديولوجيّات، بما فيها الأديان، تعتمد على أشكال الانتاج الاقتصاديّ وعلاقاته. من هنا، كان تشديد «اقتصادنا» على مفهوم التّوزيع، الذي استطاع الصَّدر من خلاله أنْ ينطلق بحريّة وبدون تحفُّظ في دعوته إلى تأسيس نظام مختلف وذاتيّ الاكتفاء. وفي الوقت ذاته، يؤثِّر البعد اللاّتاريخيّ أيضاً على الكتابات الفقهيّة، التي توصَف وتُستخدَم كوثائق غير قابلة للتّغيُّر. ويجتنب الصَّدر تسفيه هذه الوثائق، بتنفيذه عمليةَ انتقاء دقيقةً وحريصة. فكما في مسائل الصّيد أو الاحتطاب، تُستعمَل هذه النُّصوص لدراسة «القاعدة الاقتصاديّة» الأعلى التي تُبنى عليها الأحكام. لكنَّ الصَّدر لم يتمكّن من تجنّب العبء المستتبع كنتيجة حتميّة لتاريخيّة هذه المصادر. وتنعكس الورطة في تلك الجمل والفقرات التي يعترف فيها بأنّ تاريخ الإسلام حافلٌ بالأمثلة

عن الفقر والاستغلال، حتّى ولو أنّ الأحكام الفقهيّة تفسَّر في «اقتصادنا» على نحو معاكس تماماً.

كذلك، يدفع البروز المتواصل للبعد التّاريخيّ في القانون بالصَّدر إلى تقديم اقتراحات مستحيلة كليّاً. ويبدو هذا الأمر على نحو خاصّ في العرض المبكّر لأحكام ملْكيّة الأراضي، واستنتاج الصَّدر بضرورة الرّبط بين الكيفيّة التي صارت فيها أراض ما جزءاً من الامبراطوريّة الإسلاميّة وبين طريقة إدارتها قانونيّاً. وتشير كتّابات الفقهاء فعلاً إلى أنّ ملكيّة الأراضي كانت في الأصل متعلّقة بفتحها، وبخاصّة من حيث الضرائب وحقوق الوراثة(٤٨). لكنّ الرابط التاريخيّ قُطع في فترة ما، اذ لا يبدو واقعيّاً اتّخاذُ قرار في أواخر القرن العشرين بشأن الادارة القانونيّة لهذه المنطقة أو تلك، وفقاً للكيفيّة التي اعتنق فيها سكّانها الاسلامَ في أوائل عهده.

إنّ النّظريّة الأكثر مدعاة للاهتمام والأقلّ صعوبة في التّطبيق، هي «النّظريّة العامّة لملكيّة الأرض». ويذكّر تحليل الصَّدر لمفهوم العمل، وبخاصّة في العلاقة مع الإحياء والاستثمار المتواصل، بـ«القضيّة الزراعيّة» المألوفة وتشديدها على المبدأ الاشتراكي الذي يحضّ على أيلولة الأراضي إلى الفلاّحين. وهذه، في الواقع، هي المعضلة الهامّة في إيران ما بعد المرحلة الثّوريّة.

يعتبر الصَّدر أنّ الإحياء، بما له من رابط وثيق مع مفهوم العمل، هو في صميم النَّظريّة العامّة لملْكيّة الأرض. ومع تضاؤل حقوق الملْكيّة النّابعة من مبدأ «العمل بالفتح»، كان لا بدَّ من استناد شرعنة الحقّ بثمرات الأرض إلى مبدأ الإحياء والاستثمار الدّائم. وفي حجج دعاة الاصلاح الزّراعي في إيران ما بعد الثّورة، قُدِّم أيضاً مفهوم العمل من أجل استثمار الأرض وتملّك ثمارها تحت العنوان الأكثر عموميّةً: «العدالة الاجتماعيّة». كذلك طوّر الصَّدر، إلى جانب مبدأ الإحياء، عدداً من المفاهيم الفقهيّة، التي تضع حاكمَ الدّولة الإسلاميّة، فرديّاً ومؤسّساتيّاً، في صلب نظام قانونيّ اقتصاده مسيَّر. ويبدو أنّ الصَّدر يحضّ، كلّما كان الأمر ممكناً، على التّدخُّل الضروريّ للدّولة، بوصفها مالكةَ المصادر «الاستراتيجيّة» ومزوِّدة الخططَ العامّة للتّنمية الاقتصاديّة واعادة توزيع الثّروة. ويصحّ هذا الأمر على نحو خاصّ في نظريّة ملْكيّة الأرض؛ وهي النّظريّة التي كانت (وما تزال) عنصراً حسّاساً في المناقشات حول طبيعة «الدّولة الإسلامية» ووظيفتها.

في القسم الأول من هذا الكتاب، بُحث النّقاش في الجمهوريّة الإسلاميّة

في إيران حول الفصل بين السُّلطات المؤسَّساتيّة، ضمن إطار القانون الدّستوريّ ومن الناحية الشكلية. أما هنا، فالبحث يتناول ملكية الأرض وإصلاحها من ناحية الأساس.

قام دعاة الإصلاح الزراعي في إيران بعدّة محاولات لفرض اعادة توزيع الأراضي الزّراعيّة، لكنّ مجلس الأمناء قوّض مساعيَهم باستمرار. ففي العقد الأوّل من حياة الثّورة، جرت الموافقة على ما لا يقلّ عن سبعة مشاريع قوانين أقرّها أوّلاً المجلس الثّوريّ (١٩٧٩-١٩٨١)، ثم مجلس الشّورى؛ لكنّها جُمِّدت في كل مرّة على أساس أنّها منافية للدّستور. ولم ينجُ من معارضة مجلس الأمناء سوى مشروع قانون واحد مقيَّد بشروط، قدِّم عام ١٩٨٦، عن «الأراضي الزراعية المستثمرة موقتاً». وحتّى في هذه القضيّة، وضع معارضو الفكرة في مجلس الشُّورى عدداً من العراقيل والعوائق الدّستوريّة في وجه إقرار المشروع.

وهكذا، جُمِّدت باستمرار، ومنذ الأيّام الأولى للثَّورة، قوانين الإصلاح الزراعي بقرارات من مجلس الأمناء، الذي تصرّف كرقيب محافظ متصلّب لصالح معارضي الاصلاح. والمناقشة بالحقيقة أكثر تعقيداً من مجرّد تعارُض وتضارُب بين فروع الحكم (لا تُظهر قرارات مجلس الأمناء عدد المنشقِّين على الأكثريّة، غير أنّ من الممكن الافتراض بأنّ بعض المخالفات نتجت في مجلس من اثني عشر قاضياً)[٤٩]. ففي داخل مجلس الشُّورى نفسه، برزت فئة مؤيِّدة للملكيّة الخاصّة في وجه غالبية المصلحين. كذلك، فإن المواقف المتردِّدة على مستوى المؤسَّسات لا تدعو إلى الاستغراب، فقد كان الموقف الملتبس لآية الله خميني ذاته، الذي وقف على الحياد، فعّالاً في استخدام الفريقين كليهما أقواله مراراً، وصمته أحياناً[٥٠].

يُظهر استطلاع مقتضب لمشاريع القوانين المتعلّقة باصلاح الأراضي مدى الخلاف داخل الحكم. فبمجرّد وصول النظام الجديد إلى السلطة، احتلّ الاصلاح الزّراعيّ مركزاً رفيعاً في جدول الأعمال؛ وبدا ذلك من خلال الاهتمام بموضوع «العدالة الاجتماعيّة» الذي وفّر مرتكزاً أيديولوجياً رئيسياً في العمليّة الثوريّة، من خلال دمج هذه الفكرة الأساسيّة بمسألة ملكيّة الأراضي في كتابات الفقهاء الشِّيعة من أمثال الصَّدر (توفي في نيسان ١٩٨٠)، وطالقاني (توفي في أيلول ١٩٧٩)، وبهشتي (توفي في حزيران ١٩٨١). وفي صيف سنة ١٩٧٩، حتى قبل انشاء المؤسَّسات التّشريعيّة، أصدرت لجنة مؤلَّفة من آيات الله منتظري وبهشتي ومشكيني، قانوناً قسّم

الأراضي إلى فئات ثلاث: أرض الأنفال التي هي ملك الدّولة الإسلاميّة؛ والأرض المصادَرة من المُلاَّك الموالين للشّاه؛ والعزَب الكبرى ذات الملكيّة الخاصّة. وكانت هذه الأخيرةُ أكثرَها أهميَّة وأكثرهَا إثارة للخلاف والجدل؛ وأصبحت تُعرف، بعد إدخالها في مشروع القانون، بـ«بند جيم» وهو رقمها التسلسلي في النص القانوني(٥١).

قسّم بند (ج) الممتلكات الخاصّة إلى اراض مهملة (بائرة، بالفارسية باير)، وأخرى محروثة ومزروعة (داير). وكانت الأراضي البائرة عرضة للمصادرة الفوريّة بهدف توزيعها على الفلاّحين، بينما تقرَّر أنْ يعاد توزيع الأرض الدّائرة إذا كانت مساحتها ثلاثة أضعاف أو أكثر ممّا يحتاجه المالك لنفسه ولعائلته وفقاً للعادات المحلّية. وشكّل القرار خطوة تشريعيّة راديكاليّة، أثارت معارضة العلماء من ذوي المناصب الرّفيعة. فقد أوقف الخميني مفعول هذا القانون في الثالث من تشرين الثّاني ١٩٨٠، رغم أنّه هو نفسه كان مصراً على «العدالة الاجتماعيّة» وحلول عهد إسلاميّ جديد، أكثر عدلاً وانصافاً(٥٢).

في عام ١٩٨١، جرت محاولة أخرى، كانت تلك المرّة من مجلس الشّورى المنتخَب لحينه، للبدء بإصلاح ملكيّة الأراضي؛ وأدّت إلى إقرار تشريع شامل بصدد القضيّة الزّراعيّة. فبعد سنتين من البحث والنّقاش (٢٨ كانون الأوّل ١٩٨٢)، أقرّ البرلمان مشروع قانون بشأن «إحياء الأراضي الزّراعيّة وتحويلها». وكان مشروع القانون هذا أكثر تفصيلاً من المقترحات السّابقة للمجلس الثّوري، وهي التي عُطِّلت كلُّها بدعوى أنّها غامضة. وسجّلت هزيمته في نهاية الأمر، بعد نقضه في مجلس الأمناء، نكسة بارزة للمنادين بإصلاح الأراضي.

قسّم مشروع القانون الصادر في ٢٨/ ١٢/ ١٩٨٢ الأراضي إلى خمس فئات، كانت اثنتان منها متعلّقتين بالأرض الدائرة والبائرة(٥٣). ونصَّ المشروع على أن تعمَّر الأرض البائرة (المصنّفة الآن تحت بند دال) خلال عام واحد، وإلاّ يصبح بإمكان الدّولة تحويلها إلى فلاّحين لا أرض لهم. كذلك، تتحوّل الأرض البائرة إلى ملكيَّة الدّولة إستلزامياً، إذا هجرها مالكوها كلياً. لكنَّ هذه الفئة من الأراضي يجب أن تُستثمَر على أيّ حال في حدٍّ أقصى لا يتجاوز ثلاثة أضعاف العُرف المحلّي؛ بينما يُشترى الفائض «بسعر عادل بعد حسم الدّيون القانونيّة المترتِّبة»، ويُعاد تحويله إلى الدّولة (المادّة الخامسة).

تناولت المادّة السّادسة من مشروع القانون مسألةَ الأرض الدّائرة،

وعرضت أيضاً اجراءات راديكاليّة؛ إذ كان بإمكان المالك المشارك على نحو مباشر في حراثة الأرض وزراعتها الاحتفاظ بما يصل الى ثلاثة أضعاف المساحة المتعارف عليها، في حين يجوز للمالك الذي لا يشارك مباشرةً إبقاء ضعفَيْ المساحة المأخوذ بها محلّياً. وتبتاع الدّولة بقيّة الأرض وتعيد توزيعها «بعد حسم الدُّيون». وتضمّنت هذه المادّة بعض الاستثناءات، بما فيها المَزارع الممكنة كلّياً (المادّة ٦ : ٨)، والأرض المشمولة بعقد مُزارعة بين المالك والفلاّح (٦ : ١)، وأرض الإجارة (٦ : ١)، والأرض الموقوفة (٦ : ٣).

في ١٨ كانون الثاني ١٩٨٣، رفض مجلس الأمناء مشروع القانون هذا[٥٤]، على أساس انّه يناقض مبادئ و«موازين» الشّريعة الإسلاميّة، وأنّه غير دستوريّ.

اعتبر مجلس الأمناء ثانية الموادّ في مشروع القانون، المحدِّدة لعناوين القانون، عامّة بشكل لا يتناسب مع الدستور؛ وتذكر هذه المادّة مبادئ الاستقلال الاقتصاديّ، والقضاء على الفقر، وضبط الهجرة من الأرياف، المجسَّدة في الموادّ الدّستوريّة ٣ و٤٣ و٤٤. واعتبر مجلس الأمناء أنّ هذه الإشارات في مشروع القانون المطروح للدّرس «أوسع ممّا تتطلّبه الضرورة في تطبيقها». ورأى أنّ دعوة القانون إلى إقدام الدولة على مصادرة أراض بائرة ودائرة غيرُ مرتبطة بأي ضرورة ملحّة، وأن عملية شراء هذه الأراضي وتحويلها من جانب «أشخاص لم يكونوا مؤهّلين قانونياً للتدخُّل فيها» مناقضة للشّريعة الإسلاميّة. وأشار مجلس الأمناء أيضاً إلى أن التّرتيبات الشّريعيّة كانت «خارجَ الأحكام الثانويّة والمحدودة»، المذكورة في مرسوم («فَرَمان») الإمام الخميني[٥٥].

وأفرد مجلس الأمناء تلك الجوانب المتعلّقة بالترتيبات الخاصّة بالأراضي الدّائرة والبائرة للتّركيز على تناقُضها والشّريعة الإسلاميّة:

> لا تشكّل المادّتان الخامسة والسّادسة، المتعلّقتان بالبندين دال وهاء (الأراضي البائرة والدّائرة)، بالاقتران مع المادّة العاشرة [التي تحدّد تقنيات اعادة التّوزيع الحكوميّة وفقاً لقائمة صارمة من الأولويّات تتصدّرها الدّولة والأرض القاحلة، وتتبعها لاحقاً إعادة توزيع الأرض البائرة والدّائرة]، ضرورة فعليّة، ولا يجوز شمول بقية القانون المتعلّقة بهاتين الفئتين في فَرَمان الإمام الخميني. فهي مناقضة لموازين الشّريعة الإسلامية[٥٦].

خطّأ مجلس الأمناء أيضاً المبدأ العامّ للضّرورة الذي قيل إن مجلس الشُّورى قدَّم بموجبه التّشريع الزّراعي. وأعلن المجلس أنّ هذه الضرورة يجب

أن تقوم على «الأوضاع والأحوال الموجودة للبلد». وأنّه يتحتّم أنْ تكون الحالة الموضوعيّة التي تؤدّي إلى «إعادة تخصيص الأراضي» استثنائية بما يكفي لتسويغ تدخُّل الدّولة. وفي هذا القبيل، ارتأى مجلس الأمناء أنّ تلك الضَّرورة في رأي البرلمان لا تعتمد على أيّ أساس، وأنّ مجلس الشُّورى لا يستطيع «تقييد سلطة مالكي الأرض من وجهة نظر قانونيّة».

تذكر المادّة الرابعة والأربعون من الدّستور الإيراني الأراضي على نحو عامّ، في فئة الملكيّة الخاصّة (والفئتان الأخريان هما ملكيّة الدّولة والملكيّة التّعاونيّة). ولذا، اعتبر مجلس الأمناء مشروع القانون مخالفاً للأحكام الدستورية. وجاءت الإدانة من مجلس الأمناء عامّة، وقاسية في صراحتها: «إن مشروع القانون عن احياء الاراضي الزّراعية وتحويل ملكيّتها، من حيث أنه يجعل الزّراعة في نهاية الأمر دَوْلتيَّة، مناقض للمّادة ٤٤ من الدستور»(٥٧).

وعاد مجلس الشُّورى إلى العمل لاستحداث تشريع لإصلاح الأراضي، وأثمرت المشاورات بين أعضائه بتبنّي مشروع قانون أقرّه المجلس في ١٩ أيار ١٩٨٥(٥٨). واحتفظ القانون المقترح بالعديد من التّرتيبات السابقة، لكنّه عدَّل على نحو بارز فئة الأراضي الدّائرة.

وفي مشروع القانون الجديد، قُسِّمت الأراضي مرّة أخرى إلى فئات خمس، صُنِّفت الثلاث الأولى منها على النّحو التّالي: الأرض الموات؛ والأرض المشتركة (التي تشمل المراعي، والأحراج، والأراضي المستعادة)؛ وأرض الدّولة، المعرَّفة بأنّها أرض «تحوّلت [ملكيّتها] شرعياً، أو سوف تنتقل شرعيّاً، إلى الدّولة» أو أحد أجهزتها(٥٩) وظهرت الفئتان الأكثر دقة، أي الأراضي البائرة والدّائرة، تحت بندَيْ دال وهاء (المادّة الثّالثة).

وسمحت المادّة الرّابعة من مشروع القانون الصّادر في ١٩ أيّار ١٩٨٥ للدّولة باستعمال الأراضي المذكورة في الفئات الثلاث الأولى بحسب ما تراه مناسباً. وجاء في هذه المادّة عن فئة الأراضي البائرة، وهي الأراضي الخاصّة التي «تُترك غير مزروعة لأكثر من خمس سنوات بدون عذر شرعيّ»، أنّه بإمكان اللّجنة السُّباعيّة المخوَّلة من وزارة الزِّراعة مهمَّة تطبيق القانون إعادة تخصيص الأرض، في خلال عام واحد، إلى وكلاء آخرين، من المفضّل أن يكونوا فلاّحين يعيشون على تلك الأرض. أمّا الأرض الدّائرة، التي عُرِّفت بأنها «أرض عامرة قيد الاستثمار»، فقد تقرَّر ألاَّ تُمسّ: «إنَّ الأرض الدّائرة، التي تكون وقت الموافقة على هذا القانون [في مجلس الشّورى] في تصرّف

المالك، سوف تبقى هكذا» (المادّة السّابعة). لكنّ مشروع القانون تضمّن استثناءً واحداً، يتعلّق بالأرض التي كانت «مستولى عليها موقّتاً» في بداية الثّورة. وحدَّدت المادّة السّادسة أن مثل هذه الأرض سوف تبقى في ملكيّة أولئك الفلاّحين الذين تملّكوها بوضع اليد، «بشرط أنهم واصلوا استثمارها، وكانوا يكسبون رزقهم من تلك الأرض، وكانوا هم أنفسهم ممّن لا أرض لهم على نحو كلّي أو شبه كلّي». وعندئذ، تعوّض الدّولة على الملاّك بـ«ثمن عادل بعد حسم الرّسوم القانونيّة»، ويتلقّى المالكون الجدد صكّ تملّك الأرض من اللّجنة الوزاريّة.

في الثاني من حزيران ١٩٨٥، رفض مجلس الأمناء هذا القانون المقترح؛ معتبراً المادَّة السّادسة «خارج الموضوع ... أضيفت إلى مشروع القانون لكنَّ لا علاقة لها بمسألة اصلاح الأراضي». وأضاف مجلس الأمناء أنّ من المتوجّب، لو أُريدَ لمحتويات المادَّة السّادسة أنْ تُبحث، ارجاع هذه المادَّة إلى البرلمان لإجراء إعادة نظر كاملة والموافقة عليها ضمن تشريع منفصل.

كذلك وجد مجلس الأمناء أحكاماً أخرى مناقضةً للدّستور وللشّريعة الإسلاميّة. وجاء في قرار النقض أنّ المادَّة الثامنة من القانون المقترح «التي أرغمت مالكاً على أن يبيع أو يؤجِّر [أرضه]، متعارضة مع موازين الشّريعة وأيضاً مع المادَّة ٤٧ من الدّستور». وأصرَّ مجلس الأمناء بنوع خاصّ على أنّ البرلمان كان مخطئاً في استعمال مفهوم الضَّرورة لاستنباطه، مرّة أخرى، التّرتيبات الخاصّة بالأراضي الدائرة والبائرة في الإصلاح المقترح.

خُصِّص قرار مجلس الأمناء (٢ حزيران ١٩٨٥)[٦٠]، في معظمه، لهاتين الفئتين من الأراضي؛ موضحاً هذه المرّة، على نحو تامّ، أنّ للملكيّة الخاصّة حرمتها التي لا يجوز انتهاكها: «إنَّ مشروع قانون اصلاح الأراضي الذي أقرّه البرلمان، والذي نقضه مجلس الأمناء بسبب الأراضي الدائرة والبائرة، [رُفض] لأنّ مشروع القانون ذكر هذين البندين دونما اعتبار للضّرورة الملحَّة؛ وكان، بناء على ذلك، خارج نطاق رسالة الإمام».

وكرّر مجلس الأمناء في هذا الجزء من قراره، وبلغة لا لبس فيها، السّبب الرئيسيّ لرفضه مشروع القانون الأول لاصلاح الأراضي الصّادر في كانون الأوّل ١٩٨٥: اتُّخذتْ ترتيبات الأرض البائرة والدائرة ولم تُؤخذ معها في الحسبان ضرورة ملحَّة من شأنها تبرير المصادرة التي يسمح بها القانون.

ومضى الأمناء إلى القول، إنّ تضمين المسوّدة الجديدة كلمة «ضرورة» ليس كافياً:

على هذا الأساس، ومراعاةً لما أجازه مجلس الأمناء ... كان من الضّروري تصحيح النّقاط التي اعترض عليها مجلس الأمناء ... إنّ من غير الممكن [للبرلمان]، في مشاريع القوانين التي رفضها مجلس الأمناء لأنّها خالفت الشّريعة الإسلاميّة، إقرارها تحت عنوان الضّرورة ... عندما يُقرّ القانون نفسه بأنْ ليست هناك ضرورة.

وأضاف مجلس الأمناء أنّ تجاهُل مبادئ الشّريعة يناقض، على نحو واضح، آراء الإمام:

من المؤكّد أنّ الإمام لم يعن في خطَبِه المتكرّرة وارشاداته الصّالحة التي تُصرُّ على حماية القوانين الإلهيّة والتّرتيبات الشّرعيّة، عندما قال: «يجب ألاّ يفكّر أحد أنّ مساعدة المحرومين وتأمين الخدمات لهم [عمل] خلو من اللاّشرعيّة، عندما يُنجز بوسائل لا شرعيّة. فهذا يشكّل انحرافاً اخلاقيّاً وخيانة للإسلام وللجمهوريّة الإسلاميّة، وكذلك للمحرومين أنفسهم. إنّه يمهّد السّبيل إلى جهنّم حتّى للمحرومين، بسبب ما حصلوا عليه من مال حرام أو من اغتصاب مال يخصّ آخرين»؛ ... [من المؤكّد أنّ الإمام لم يعن] أنّ بإمكان البرلمان أن يعيد تحت عنوان الضرورة مشاريع القوانين والموادّ التي رفضها مجلس الأمناء على أساس تعارضها والشّريعة الإسلامية.

هكذا، فقد قسى قرار مجلس الأمناء على البرلمان في ردّه مشروع القانون الصادر عام ١٩٨٥ بسبب تضمينه قرار مجلس الأمناء مسألة «الأرض المستولى عليها موقّتاً»، واعتبرها «خارج الموضوع». وقرّر مجلس الشّورى، بعد فترة وجيزة من هزائمه المتكرِّرة، العملَ على التَّخطيط لقانون أضيق نطاقاً، يعالج فقط هذا النَّوع من الأراضي.

تجدر الإشارة إلى أنّ فئة «الأراضي المزروعة موقّتاً» («كشت موقّت» بالفارسية) كانت تشتمل على أراض احتلّها فلاّحون فور نجاح الثّورة، مساحتها ما بين ٧٠٠ ألف و٧٥٠ ألف هكتار، أي خمسة في المئة من مجموع الأراضي الصّالحة للزّراعة في إيران، تخصّ مئة وعشرين ألفاً من عائلات الفلاّحين وما بين خمسة آلاف وستة آلاف من الملاّكين. وتبنّى مجلس الشُّورى، مرة أخرى، التّرتيبات المنصوص عليها في المادَّة السّادسة من مشروع قانون عام ١٩٨٥، وتحديد ٢٠ آذار ١٩٨١ موعداً أقصى لإنهاء الاستيلاء على الأراضي (باستثناء كردستان، حيث مُدِّد الموعد سنتين لأنّ القلاقل المستمرّة فيها كانت أكثر مما هي عليه في بقيّة المناطق الريفيّة)، وتَقرّر تحويل الأراضي إلى الفلاّحين الذين كانوا قد استولوا عليها بهذا التاريخ، بعد دفع «ثمن عادل» إلى أصحابها الأصليّين[٦١].

أشرنا في الفصل الثّالث من هذا الكتاب إلى أنّ مجلس الأمناء كان يتمتّع بنفوذ هائل، نظراً إلى حقِّ النَّقض التّشريعيّ الأوتوماتيكيّ الذي منحته إيّاه

المادّة الرّابعة والتّسعون من الدّستور. وأحبط التّفويض المتكرّر للتّشريع «الثّوريّ»، وبخاصّة في قضايا اصلاح الأراضي، عمليّات مجلس الشّورى إلى حدٍّ كبير بحيث لم يبق أمامه، مرّة أخرى، أيّ سبيل سوى اللجوء إلى الفقيه الأعلى، آية الله الخميني. وعندها، استعان البرلمان بحديث للخميني يقال إنّه صدر عن الإمام عام ١٩٨٣، وجاء فيه أنّ القانون الذي يقرّه مجلس الشّورى بأغلبية الثّلثين لا يتطلّب تدقيق مجلس الأمناء فيه[٦٢].

استُخدم هذا الإعلان المزعوم، خلال جلسة معكّرة الأجواء في أواخر تشرين الأوّل ١٩٨٦، للتخلّص من ظلّ مجلس الأمناء. فقد أعلن رئيس مجلس الشّورى آنذاك، علي هاشمي رفسنجاني، بعد ترتيبات اجرائيّة معجّلة، أنّ مشروع القانون نال موافقة أكثريّة الثّلثين وأصبح قانوناً مبرماً غير قابل للنقض[٦٣]. وعلى الرّغم من ذلك، لم تحصل «الأراضي المحتلة موقّتاً» على صفتها النّهائيّة إلاّ بعد موافقة مجمع تشخيص المصلحة، واجراء تعديل دستوريّ، والانتظار أعواماً خمسة إضافية.

كانت محاولة حماية الفلاّحين، الذين استولوا على تلك الأراضي في أعقاب الثّورة، بتسليمها إلى أصحابها السّابقين، المعركةَ الأخيرة لدعاة اصلاح الأراضي قبل تعديل الدّستور. لكنّ انتصارهم الظاهر في هذه المعركة يجب ألاّ يحجب هزيمتهم في الحرب ككلّ؛ إذ لم يقتصر الأمر على كون الأراضي المعنيّة جزءاً ضئيلاً من الأراضي الزراعيّة المتوفّرة، وإنّما أيضاً على جعلها، من خلال الاسم المميِّز لها والتّصنيف القانوني المبوّبة فيه، الاستثناء الشّاذ والملتبس في مبادئ ترسّخ حقّ الملكيّة بمفهومه المطلق.

في ذلك الوقت، كانت هذه الميزة المطلقة قد صارت جزءاً لا يتجزّأ من اجتهاد مجلس الأمناء، الذي نجح في ردّ محاولات المنادين بإصلاح الأراضي تقديمَ أيِّ حجج قانونيّة لصالح الفلاّحين ممن لا أرض لهم. ووُضع مؤيِّدو اصلاح الأراضي في موقف حرج، بحيث لم يجدوا أمامهم سوى الحضّ الغامض على استثنائهم من الحكم الشرعي، استناداً إلى مبدأ الضرورة. وجاء في حجج المدافعين عن مشروع قانون ١٩٨٦ ضرورة إبقاء الملكيّة في أيدي عائلات الفلاّحين، إنْ لأجل حماية الثّورة أو لضمان ولاء عائلات الفلاّحين الذين لا أرض لهم للجمهوريّة الإسلاميّة، وإنْ لكون اجلاء الفلاّحين الموجودين على «الأراضي المحتلة موقّتاً» غير عمليّ[٦٤]. وبالفعل، كان عامل الضّرورة الحجة الوحيدة المتبقّية، وهي حجّة واهية من حيث القانون. وجاءت نتيجة دعوى الضرورة مناقضة لهدفها، لأنّ مبدأها كان يعني فعلاً أنّ من غير

الممكن المساسَ بممتلكات مكتسَبة بطريقة شرعيّة، وأنّ حُجّة الخطر الداهم وحدها قادرة على توفير الشّواذ للقاعدة.

أصبحت فكرة الضّرورة، بحلول عام ١٩٨٥، آخر ملاذ للبرلمان في محاولته تنظيم اصلاح الأراضي؛ وكان استخدامها يعني أيضاً أن مجلس الشّورى خاض معركة دفاعيّة وقائيّة. ولم يكن ممكناً بالفعل استخدام مفهوم الضّرورة، كلّما تناقضت ترتيبات الشّريعة الإسلاميّة مع تشريع للبرلمان، خشية تقويض المجال القانونيّ بأسره في نهاية الأمر.

وهكذا، تصرّف مجلس الأمناء بمنتهى الصرامة، فاحتفظ لنفسه بحقٍّ تحديد المعنى لكل مصطلح يستخدمه المشرِّع. من هنا، وُسِّع معنى «الملكيَّة المكتسَبة شرعيّاً» ليشمل فعلياً أيّ ملكيَّة (ربّما باستثناء ممتلكات الشّاه وحاشيته). وقُيِّدت كلمة الضّرورة لتعني أنّ من غير الممكن لها ثلْم الشّريعة الإسلاميّة والدّستور كما ينوي مجلس الأمناء تفسيرهما. وكان السّبيل الوحيد أمام البرلمان لانقاذ مشروع القانون الأخير (والمبتور)، الصّادر عنه، يكمن في تجنب مراجعة مجلس الأمناء كليّاً.

وحتّى عندما أصدر مجلس الأمناء في حزيران ١٩٨٥ القرار الذي طلب فيه من البرلمان إعداد مشروع قانون منفصل يتناول فقط مسألة الأراضي المحتلَّة موقّتاً، كان تحذيره واضحاً. فمع إعلانه المادَّة السّادسة من مشروع القانون عن مثل هذه الأراضي «خارج الموضوع»، اغتنم المناسبة ليرتئي أنّ هذه المادّة، على أيّ حال، «متعارضة مع المادَّة السّابعة والأربعين من الدّستور»[٦٥]. وتنصّ هذه المادَّة الدّستوريّة، ببساطة، على أنّ «الممتلكات الشخصيّة المكتسَبة يجب احترامها، وأن [تنظيمها] سوف يقرِّره القانون». ورأى مجلس الأمناء أنّ التّحديد لا ينطبق على هذا النّص، الذي يجب أن يُقرأ بدقَّة؛ وأنّ فئة الأراضي المزروعة موقّتاً، التي تعني بموجب القانون حرماناً لأصحاب أراضٍ مكتسَبة شرعياً، توازي الاستيلاء غير المشروع. وعندما لم يبق ثمّة شكّ في مصير مشروع القانون لو قدِّم مرّة أخرى إلى مجلس الأمناء، سعى البرلمان إلى تجنُّب الأمناء بلجوئه إلى شعار «الأغلبيّة المؤهّلة» الجديد، والذي بقيت دستوريّته موضع شكّ.

دُفع دعاة الاصلاح من أعضاء مجلس الشُّورى، ببطء، نحو زاوية الاعتماد على مفهوم الضرورة الزئبقي. فمنذ الاصلاحات الأولى، التي قضى عليها الخميني في ١٩٧٩-١٩٨٠، وصولاً إلى سنة ١٩٨٨، استخدم مجلس الأمناء سلطته كمشرِّع فوقيّ لإتلاف جميع مشاريع القوانين البرلمانيّة

بشأن إصلاح الأراضي، فتوطّد تدريجاً نمط في الدّفاع عن أحكام الشّريعة الإسلامية وتبريرها كضمانات للملكيّة الخاصّة، بصرف النّظر عمّا قد تبدو عليه من شمول (وعدم انصاف). ونجح معارضو اصلاح الأراضي، وبخاصّة في مجلس الأمناء، في التّوكيد، ولو ببطء، على قدسيَّة الملكيّة الخاصّة في القانون الإسلاميّ. ووقع، حتى أولئك الأعضاء في البرلمان من المنادين باصلاح الإراضي، في الشّرك التّشريعي الذي نصبه لهم مجلس الأمناء. فعندما حاولوا في سنة ١٩٨٦ تثبيت الأمر الواقع على الأراضي «المحتلَّة موقّتاً»، كانت المحاجَّةُ الوحيدة المتبقّية في حوزتهم مبنيّة على المفهوم الواهن وغير المقنع للضّرورة.

تأكَّدت مصالح الملاّك القويّة الفعّالة، الذين أعادوا جمع قواهم وتنظيم أوضاعهم قبيل تعليق الخميني أول مشروع قانون أعدّه المجلس الثّوريّ عام ١٩٨١، من أنَّ نظريّات كتلك الموجودة في «اقتصادنا» عن الاقتصاد المسيَّر والتّوزيع لن تُطبَّق من جانب مجلس الأمناء، حامل مشعل قدسيّة الملكيّة الشّخصيّة. فقد عنى رفض مجلس الأمناء مشروعَ قانون اصلاح الأراضي عامي ١٩٨٣ و١٩٨٥ قتل محاولات البرلمان اصدار تشريع شامل للأراضي؛ إذ اتّضح أنّ مجلس الأمناء لن يسمح بتمرير أيّ قانون يستلزم مصادرة أراض، بائرة كانت أم دائرة. وظلّ البرلمان لحين التطوّرات الدّستوريّة في سنة ١٩٨٨، وتأسيس مجمع تشخيص المصلحة، مشلولاً تماماً في سعيه إلى تطبيق مفهوم «العدالة الاجتماعيّة» في الأرياف. ويعني التّغيير الذي حدث في إيران أنّ نظريّة الصّدر هُزمت، لكنّ العديد من المفاهيم المناقَشة في «اقتصادنا» وفّرت لغة المناظرات الخلفيّة والأطر العامّة التي سوف تستمرّ في التأثير المباشر على النّقاش في هذا الموضوع.

وأعادت الأزمة الدّستوريّة في عام ١٩٨٨ إحياء النظرة الصدرية المهزومة، كما أدّت نهاية سطوة مجلس الأمناء إلى إعادة البحث في مدى وثاقة الصلة بين القضية المطروحة للنقاش وفلسفة الصّدر وأمثاله ممّن يفهمون دولة القانون الإسلاميّ بأسلوب تدخُّلي و«اشتراكيّ».

وفي العام التّالي لولادة المجمع، بُذلت جهود حثيثة لاعادة تنشيط مشاريع القوانين التي «تعطّلت موقّتاً»، أو قضت عليها فأس مجلس الأمناء. واستطاع المجمع، بقيادة رفسنجاني، وبكلمات قليلة مختصرة، شرعنة مشروع قانون «الأراضي المزروعة موقّتاً»، بموافقته الرّسميّة على الأمر التّنفيذي (آئينْ نامه) الذي كرّس حقوق الملاّك الجدد. واكتفى المجمع بالتأكيد على أنّ القانون

يسري كما هو، وأنّ عمليّة اتّخاذ القرار المؤديّة إلى اصدار الأمر التّنفيذي، والمثيرة للجدل والخلاف، سوف تُعالجَ وتُلطَّف في نهاية الأمر بتدخُّل ممثّل للقائد[٦٦].

كذلك، بُذل جهد أوسع لإحياء اصلاح الأراضي البائرة والدّائرة، فعُمل بموجب ما ألمع إليه مجلس الأمناء في رفضه مشروع القانون الشامل للأراضي عام ١٩٨٥. فَعوضاً عن اعتبار الأراضي الرّيفيّة فئة واحدة شاملة، سُنّت تشريعات منفصلة تتناوَل فئات أكثر تحديداً، كما في قضيّة الأرض المزروعة موقّتاً. وبينما بدا أنّ مجلس الشُّورى نأى بنفسه عن الخوض مباشرة في مسألة الأراضي الدّائرة (التي لم تُمسّ على أيّ حال في مشاريع القوانين لعام ١٩٨٥)، أقرّ المجلس تشريعاً عن الأرض البائرة، صُدِّق عليه بعد فترة قصيرة من تأسيس المجمع في سنة ١٩٨٨. ويتألّف قرار مجمع التّشخيص، من مادّة واحدة وتفسير موجز (تَذَكُّر بالفارسية) يتضّمن أربعة بنود (تبصره). ويحدِّد النصُّ النّهائيّ الأراضي البائرة بأنّها «الأرض التي تُركت من غير زراعة وبدون سبب شرعيّ لأكثر من خمس سنوات». أمّا البند الأساسي، الذي يخوّل الحكومة (من خلال ممثّلي وزارة الزّراعة «مباشرة، أو عبر اللجنة الزّراعيّة السُّباعيّة») حقّ «بيع تلك الأرض بثمن عادل بعد حسم الدُّيون»، فقد خُفِّف الإصلاح على نحو بارز بمزيج من الخطوات الاجرائيّة للمراجعة المتاحة لأصحاب الأرض الأصليّين، وبالإمكانيّة المنصوص عليها في القانون لبيع هذه الممتلكات أو تحويلها إلى أرض «اجارة» أو «مُزارَعة» في خلال عام واحد من مصادقة المجمع على القانون[٦٧].

وهكذا، حُدِّد أخيراً اطار عمل قانونيّ لتوزيع الأراضي. ومن الواضح، حتى في هذه المرحلة، أنّ النّقاش الإيرانيّ في هذا الشّأن لم ينته، لأنّ الأراضي الدّائرة بقيت خارج صلب القانون الاصلاحيّ. كذلك، لُطِّفت إلى حدّ بارز لهجة الجزء الخاصّ بالأراضي الزّراعية المهجورة، من خلال القيود الاجرائيّة والجوهريّة المختلفة، الوارد ذكرها آنفاً. أضف إلى ذلك، أن الحكومة أمضت عامين لإعداد الأمر التنفيذيّ المطلوب لتطبيق القانون المصدَّق، ولو أنّ القانون نفسه اشترط وجوب اعداد الأمر التّنفيذيّ في خلال شهرين من صدور الموافقة[٦٨]. وبحلول نهاية عام ١٣٦٩ في التّقويم الفارسي (أوائل ١٩٩١)، شهدت إيران أخيراً إقرار بعض تقنيّات اصلاح الأراضي في قانون وجيز ومحجَّم.

وخلافاً للتّطوُّرات الإيرانيّة في مجال الاصلاح الزّراعي، يبرز «اقتصادنا» كعمل محبِّذ لدور تدخُّليّ هامٍّ للدّولة[٦٩]. ومن الممكن اعتبار «منطقة الفراغ»

للحاكم واسعة بما فيه الكفاية لاستيعاب المناداة بإصلاح الأراضي في نظريّة الصّدر. فعلى أساس حجج الصّدر، استطاع دعاة إصلاح الأراضي الإيرانيّون إيجاد العزاء في توزيع حكوميّ محتمل للأراضي على الفلاّحين المعوزين، باسم العدالة الاجتماعيّة.

يعالج كتاب الصّدر أيضاً «الأحكام الشرعية الرّئيسيّة»، التي من غير الممكن للحكومة تغييرها؛ وتكمن قوّة «اقتصادنا»، تحديداً، في نظريّة عامّة لتوزيع الأراضي يجب ألاّ تعدلّها أو تبدلّها قدرةُ حاكمٍ أو حكومة على التّشريع في منطقة الفراغ. وفي هذه الحالة، قدّمت الفرْضيّة الأساسيّة، التي كانت أيضاً في صميم توجُّه التّشريع الذي توسّع فيه البرلمان الإيرانيّ، ملكيّة الأراضي كعمليّة احياء للأرض واستمرار الاستثمار. وكانت هذه الوظيفة المزدوجة مركزيّة وأساسيّة بالنّسبة إلى كلٍّ من «اقتصادنا» والتّشريع الإيرانيّ بشأن الأراضي البائرة. وفي ما يختصّ بالأراضي الدّائرة (المسمّاة في «اقتصادنا» أرضاً عامرة بفعل الإنسان)، رأى الصّدر أنّ ادارتها القانونيّة تعتمد على ما إذا كانت من النّاحية التّاريخيّة جزءاً من شريعة الفتح، أو على ما إذا كانت أرض دعوة أو صلح. ويجوز في حالَتي الدّعوة أو الصّلح بقاء الأرض ملكيّة خاصّة، لكنّها تتحوّل في شريعة الفتح إلى «ملكيّة عامّة». وفي هذه الحالة الأخيرة، لا تكون الأرض خاضعة لأحكام الإرث، ولا يستطيع العامل الذي يشتغل فيها أنْ يؤجّرها مرّة أخرى، وفي نهاية العقد تعود السيطرة عليها إلى الأمّة بوصفها المالك الأصليّ.

مع بداية الثّورة الإيرانيّة، أصبحت الأحكام التدخُّليّة في «اقتصادنا» أكثر حدّة وتشدُّداً. ففي عام ١٩٧٩، أصدر الصّدر كتيّباً صغيراً، في سلسلة «الإسلام يقود الحياة» تعزّزت فيه المواقف «الراديكاليّة» التي تبرز أحياناً في «اقتصادنا». كذلك، تخلّى الصّدر عن الدّلالات الإيحائيّة في «اقتصادنا»، المشتقّة من الفتح التّاريخيّ للأراضي أو عقود المشاركة مثل «المُزارعة» مستعيضاً عنها «في خطوط تفصيليّة عن اقتصاد المجتمع الإسلاميّ» بدور للدولة أكثر ترسُّخاً من منطقة الفراغ الغامضة، المتاحة للحاكم في كتابه الأول. وجاء في الخطوط التّفصيليّة أنّ «القاعدة الأولى» تقضي بأنَّ «كلّ مصادر الثروة الطبيعية تدخل في القطاع العامّ ويكتسب الأفراد الحقوق الخاصة بالارتفاع بها على أساس وحيد هو العمل الذي يتمثّل في الإحياء ويراد به العمل المباشر»[٧٠] وبعبارة أخرى، أصبح الصّدر الآن مرتاباً في صوابيّة عقود مثل المُزارعة أو الإجارة، كان قد تسامح معها سابقاً فأجازها في «اقتصادنا»:

وهناك حالة وحيدة لم تلغ فيها عملية الإنتاج الرأسمالي إلغاءً تاماً في الشريعة على مذهب عدد من الفقهاء، وهي حالة عقد المزارعة التي يتفق فيها صاحب الأرض مع المزارع الذي له البذر على أن يقدّم له أرضه ويشاركه في المحصول. وهذه الحالة إذا لم تكن قد ألغيت شرعا الغاءً تاماً، كما يرى بعض الفقهاء، فهناك عناصر متحرّكة في الإقتصاد الإسلامي تدعو من أجل إقصاء هذا النوع من العقود والمنع من ممارستها(٧١).

والصورة في إيران، كما تبرز بعد الثّورة بأعوام عشرة، غير ملائمة لهذا البعد الرّاديكاليّ في كتابات الصّدر عام ١٩٧٩. فكلٌّ هذه الوسائل القانونيّة، مثل المُزارعة والإجارة والوَقف، باقية كدرع واق في وجه إقدام الدّولة على مصادرة الملكيَّة. لكنّ روح «اقتصادنا»، الملخّصة في دراسة قصيرة نشرها الصدر عام ١٩٧٣، باقية هي الأخرى كعنصر هامّ لفهم الفلسفة الاجتماعيّة وراء الدّعوة الإصلاحيّة في إيران:

ولكن الإسلام، حين قال للناس، اتركوا الظلم، وطبّقوا العدل، قدّم لهم في نفس الوقت، مفاهيمه عن العدل والظلم وعين بنفسه، الطريقة العادلة، في التوزيع والتعادل والإنتاج عن الطريقة الظالمة. فذكر مثلاً، أن تملّك الأرض بالقوة وبدون إحياء، ظلم، وأن الاختصاص بها، على أساس العمل والإحياء... وأما حثّ الاسلام الأغنياء، على مساعدة إخوانهم، وجيرانهم من الفقراء، فهو صحيح، ولكن الإسلام لم يكتف بهذا الحثّ وهذه التربية الخلقية للأغنياء بل فرض على الدولة ضمان المعوزين، وتوفير الحياة الكريمة لهم(٧٢).

قوّض العقد الأول للثّورة في إيران محاولات البرلمان إحداث أيّ تغيير في وضع ملكيّة الأراضي، باستثناء فئة الأراضي المزروعة موقّتاً التي كان من الصّعب أنْ يُطرد منها الفلاّحون المستولون عليها فعلياً. ونجح مجلس الأمناء في احباط النّظريّة التي عرضها الصّدر وعلماء المدرسة ذاتها؛ وفي النّهاية أثبتت الملكيّة الخاصّة، في مظهرها الأكثر مطلقيّة، أنّها نقطة البداية لقرارات مجلس الأمناء.

ومع ذلك، أحيا مرسوم الخميني في ٦ كانون الثاني ١٩٨٨، والتّعديل الدّستوريّ في العام التّالي، نفوذ منطق «اقتصادنا». وأعاد الدستور المعدّل عام ١٩٨٩ إلى الحياة مرّة أخرى، من خلال المجمع، فلسفة الصّدر الاقتصاديّة. لكنّ تعزيز هذه النّزعة يعتمد في إيران التّسعينات على جوٍّ داخلي ودولي، لا يبدو ميّالاً على نحو كبير إلى المنحى الرّاديكاليّ، الذي كان السِّمة المميّزة للكثيرين من الفقهاء - القادة في أوائل عهد الثّورة.

لقد أثبتت الصعوبة في اتّخاذ موقف واضح من الشّؤون الاقتصادية في إيران بأنها معقدة الفهم مستعصية الحلّ. ويصحّ هذا القول أيضاً في مسائل

الفقه، غير أنّ المعالم المرشدة في التّراث الاقتصادي الإسلاميّ هي أكثر شحاً مما هي عليه في نظريّة عن الحكومة احتلّت على الدّوام مركزاً رفيعاً في اهتمامات العلماء المسلمين. فبالنسبة إلى علماء يدّعون بأن الإسلام قادرٌ على توفير الحلّ للمشاكل الاقتصاديّة في أيّ مجتمع كان، يتطلّب هذا الحقل بذل جهد خاصّ لأن التراث ليس مجهّزاً لاستقباله واستيعابه. لكن إيران تتمتّع الآن بمجموعة وافرة وغنيّة للفقه الإسلاميّ الحديث، الذي تكوّن بصيغة نزاع حول فصل السّلطات بين مجلس الأمناء والبرلمان، ثم بين هذا المجلس ومجمع تشخيص المصلحة. ومن المأمول أن يزيد نشر المناقشات داخل هذه المجالس كاملةً من ثراء نهضة الشّريعة، التي بدأت مع «اقتصادنا» واستمرّت من مجلس الأمناء حتى مجمع تشخيص مصلحة النظام.

٥ . محمد باقر الصّدر والنّظام المصرفي الإسلامي

يحتلُّ موقعَ الصّميم في أيّة مناقشة قانونيّة حول نظام مصرفيّ إسلاميّ بديل تعريفُ كلمة «الرِّبا»، التي ورد ذكرها مراراً في القرآن. وتتلخّص القاعدة بأنّ الله حرّم الرِّبا (البقرة: ٢٧٥)؛ بحيث يُشمَل عدد من الصّفقات الماليّة والتّجاريّة والقانونيّة بهذا التّحريم القرآنيّ، أو يُستثنى منه، حسب المجال الذي تطاله هذه الكلمة. ويعقِّد القضيّة ذاك التمييز، الوارد في الحديث النّبويّ، بين ربا النَّسيئة وربا الفضل.

ربا النسيئة، وهو الصّيغة الكلاسيكيّة للرّبا، يستلزم - كما في القروض - زيادة محدَّدة على المبلغ المقترَض لأجل معيَّن. وربا الفضل، الذي يحدث في عقد بيع يستوجب الزّيادة بحسب شروط التّبادل نفسها، محرَّم أيضاً بأمر من النّبيّ. وتذكر الأحاديث النّبويّة ستّ سلع في ربا الفضل: «الذهب بالذهب، والفضّة بالفضّة، والبُرّ بالبرّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثْلاً بمثل يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء»[1].

إنّ رِبا النسيئة، لا الفضل، هو المصدر الرئيسيّ للخلاف في العالم المصرفيّ المعاصر. وإذا عُرِّف الرِّبا بالمراباة، لا تعود هناك مشكلة تُذكَر في فرض فائدة على المعاملات وفقاً للنُّظم المصرفيّة التّقليديّة. فطالما أنّ معدّلات الفائدة لا تُرفع إلى نسب غير عاديّة، وهذه النسب على أيّ حال غير محدّدة أو مُقاسة، تجد الشريعة أنّ النظام المصرفيّ المعهود يفي بالغرض المطلوب. على نقيض ذلك، إذا حُدِّد معنى الرِّبا على نحو صارم بأنّه «فائدة»، تصبح أكثريّة عمليّات المصارف التقليديّة موسومة باللاشرعيّة. وبين هذين التفسيرين المتناقضين كليّاً، نشأ النقاش المُزْمن حول قضيّة الرِّبا[2].

في القرن العشرين، انطلق تجدّد النّقاش من مصر مع تأسيس «صندوق

التوفير»، وبلغ ذروته في المناقشات بشأن القانون المدنيّ. فمع نموّ التّغلغل الرأسماليّ في مصر في أواخر القرن الماضي، استُحدث عدد من المؤسّسات الماليّة الصغيرة جنباً إلى جنب مع المصارف الأجنبيّة الرئيسيّة، حذواً لنموذج مستورَد لم يأبه كثيراً للحساسيّات الدينيّة عند الشعب. وأسّست إدارة البريد أحد بيوت المال الصغيرة هذه في أوائل القرن بعنوان «صندوق التوفير»، الذي كان يعطي المودعين-المدّخرين عائداً على شكل فائدة ثابتة. «وقد تبيّن [للحكومة] أن زهاء ثلاثة آلاف فقير من واضعي الأموال في صندوق البريد لم يقبلوا أخذ الربح الذي استحقّوه بمقتضى الدكريتو». وبنتيجة ذلك، «سألت الحكومة [الإمام محمد عبده] هل توجد طريقة شرعية لجعل هذا الربح حلالاً حتى لا يتأثّم فقراء المسلمين من الانتفاع به»[٣].

وفي تأريخ محمّد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) لتلك الأحداث الجارية عام ١٩٠٣، أنّ المفتي محمّد عبده (ت ١٩٠٥) كان مستاءً من نوع العمل الماليّ الجديد، الذي أدخله صندوق التوفير إلى مصر. ونقل عن مفتي الدّيار المصريّة آنذاك قوله «مشافهة بإمكان ذلك بمراعاة أحكام شرعة المضاربة في استغلال النقود الموضوعة في الصندوق»[٤].

شمل الجدل العنيف حول الرِّبا في صندوق التّوفير شخصيّات هامّة في الأزهر وفي الحكومة. ولم تخمد قضيّة الرِّبا إلى اليوم، وبرز في تاريخها المتكرِّر عدد من أفضل المحامين في مصر؛ بينهم أشهر رجال القانون في العالم العربيّ، عبد الرزّاق السَّنهوري[٥]، وفي فترة أحدث عهداً، أعضاء المحكمة الدستوريّة العليا المصريّة. وكان السنهوري، الذي ترأس عمليّة صياغة القانون المدنيّ في مصر، متحمّساً لاستثناء أيّ أحكام تتعارض والشريعة الإسلاميّة، فاحتلّ اجتناب الرِّبا مركز الصّدارة في اهتماماته، وبذل ما استطاع من الجهود لشرح كيفيّة انسجام القانون المدنيّ المصريّ (وبالتالي معظم القوانين العربيّة الأخرى التي اقتدت به في سوريا، وليبيا، والكويت، والعراق) مع الشريعة في هذا المجال.

وكانت القوانين المدنيّة في مصر، لحين إصدار القانون الشامل الجديد، مرتكزة في الأغلب على نظام مختلَط وُرث جزئياً عن القوانين الفرنسيّة، وصُمِّم جزئياً على غرار ما أورده قدْري باشا في «مُرشد الحيران»[٦]. وفي منتصف الثلاثينات، شُكِّلت لجنة لصياغة القوانين الجديدة، وعُهد إلى عبد الرزّاق السنهوري بمهمّة تحويل المشروع إلى قانون مكتمل. وفي سنة ١٩٤٩، أي بعد ما يزيد على عشر سنوات من العمل، صدر القانون المدنيّ المصريّ

الجديد في الجريدة الرسميّة[٧].

ومن بين الأحكام التي دُرست بدقّة وتمعّن، الترتيبات الخاصّة بالفائدة. وكانت المادّة المتعلّقة بالقروض والفوائد، في القانون المدنيّ البائد، تسمح - على غرار القوانين المدنيّة الأوروبيّة في حينه - بفائدة محدّدة بمعدّل لا يجوز تخطّيه. وجاء في تلك المادّة (١٢٥/ ١٨٥):

«لا يجوز مطلقاً أن يحصل الإتّفاق بين المتعاقدين على فوائد تزيد على ثمانية في المائة سنوياً... وكل اتّفاق نصّ فيه على فائدة تزيد على هذا الحدّ تخفض بحكم القانون إلى الحدّ الأقصى للفائدة التي يجوز الاتّفاق عليه»[٨].

عندما فُتح الباب لإعادة صياغة الأنظمة القديمة، بدا واضحاً أنّ موقع الشريعة في القانون المصري مسألة تتطلّب مناقشات مطوّلة، واعتبرتها الموادّ التمهيديّة أحد المصادر الرئيسية الهامّة للمنظومة القانونيّة المصريّة. عندها، تجدّدت المناظرة القديمة بين عبده والخديوي، مكتسبةً تلك المرّة أهميّة أوسع نطاقاً، بالنظر إلى مجالها التطبيقيّ الحسّاس والدقيق، هو حيِّز القوانين المدنيّة. وتركّزت المسألة حول ما إذا كان فرض فائدة ثابتة على قرض تعاقديّ سيبقى أمراً جائزاً قانوناً.

في الإجمال، بقيت المبادئ القديمة على ما هي؛ لكنّ بعض الإجراءات استُحدثت كضوابط وقيود على التّنفيذ:

(١) تقول المادّة ٢٣٢ في القانون المدني المصري الحالي: «لا يجوز تقاضي فوائد على متجمِّد الفوائد». وكان القانون السابق يسمح بهذا النوع من الفوائد بشرطين:

(أ) ألاّ يكون أجل الفوائد المتجمِّدة أقلَّ من سنة؛ و(ب) أن يسمَحَ بند واضح في العقد بين المقرض والمقترض بتراكميّة الفائدة. وفي غياب مثل هذا العقد، يتعيّن على الدائن-المقرض عرض القضيّة على المحكمة لاتّخاذ قرار بشأنها.

(٢) في حال عدم الاتّفاق بين المقترض والمقرض على فائدة للقرض، تنصّ المادّة ٥٤٢ على أنّ القرضَ يعتبر «بغير أجر».

(٣) في حال التأخّر عن الدفع في تاريخ الاستحقاق، تُفرَض في نهاية الأمر على المقترض المتخلّف عن دفع دينه فائدة قدرها أربعة في المئة، في المعاملات المدنيّة، وخمسة في المئة، في الصفقات التجاريّة (المادّة ٢٢٦). وفي هذه الحالة، تعمل الأحكام الإجرائيّة لصالح المَدين؛ ولا يكفي الإنذار من الدائن، حتى لو كان الطلب رسمياً، لتحريك عجلة القضاء. ويتعيّن على

المقرض-الدائن أن يسجّل الاستدعاء الرسميّ في المحكمة، ويذكر بالتّحديد في الأمر القضائي المسلّم إليها أن حقّه ليس مقصوراً على رأس المال، بل أنّه يشمل الفائدة الناجمة عن التأخير.

(٤) يجب ألاّ يتعدّى مجموع الفائدة المستحقّة قيمة رأس المال؛ لكنّ هذا الترتيب، المقتبَس على الأرجح من الآية القرآنية[٩]، لا يؤخذ بالاعتبار في الاستثمارات الانتاجيّة الطويلة المدى (المادّة ٢٣٢).

(٥) يحقّ للقاضي، إذا أثبت الدائن أنّه سيّئ النيّة في مطالبته بالدين، أنْ يخفّض الفائدة القانونيّة، أو حتى أن يلغيها كلّياً (المادّة ٢٢٩).

(٦) تتيح المادّة ٥٤٤ للمقترض الذي يقرّر تسديد دينه قبل موعد استحقاقه، أنْ يُقدم على هذه الخطوة دون طلب الموافقة من المقرض. ولا يجوز للعقد أصلاً استثناء التسديد المسرَّع، لكنّ من غير الجائز للمدين ممارسة حقّه هذا إلاّ بعد ستّة أشهر من توقيع العقد. وفي استطاعة المقترض، بعد إعلانه عزمه على التسديد المعجّل، أن ينتظر ستّة أشهر للبدء في التنفيذ؛ لكنه يكون عندئذ مديناً بالفائدة المستحقّة عن القرض للأشهر الستّة بكاملها.

مع كلّ هذه المشترطات المتضمَّنة في القانون لصالح المدين، يبقى المبدأ الأهمّ الذي تبنّاه القانون المدنيّ ذاك المثبَّت في المادّة ٢٢٧:

> يجوز للمتعاقدين أن يتّفقا على سعر آخر للفوائد، سواء أكان ذلك في مقابل تأخير الوفاء [هذا يتعلّق بالمادّة ٢٢٦]، أم في أيّة حالة أخرى تشترط فيها الفوائد [هذا يتضمّن القرض بفائدة]، على ألا يزيد هذا السعر على سبعة في المائة. فاذا اتّفقا على فوائد تزيد على هذا السعر وجب تخفيضها إلى سبعة في المائة، وتعيّن ردّ ما دفع زائداً على هذا القدر.

أمضى مخطّطو القانون المدنيّ المصريّ وواضعوه فترة طويلة في المباحثات والمناقشات قبل التوصّل إلى هذه الاستنتاجات التي، باستثناء بعض الضوابط فيها على المركز الأقوى للدائن، لا تشكّك في شرعية الإقراض مقابل فائدة ثابتة. هذا وقد خُصَّت قضيّة الربّا بتحليل مطوّل في كتاب السنهوري عن «مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي»[١٠] المرتكز على سلسلة من المحاضرات ألقاها المؤلف في القاهرة بين عامَيْ ١٩٥٤ و١٩٥٩.

يصنّف السنهوري الربّا، في المنظومة العامّة للالتزامات والعقود، مع «عيوب الإرادة» الأخرى التي (بحسب المصطلحات القانونيّة الفرنسيّة) تلغي العقود. وفي هذه المنظوريّة، يُعتبر الربّا عاملاً تقييديّاً بارزاً بالنسبة الى حرّية التّعاقد.

وبسبب قبول القانون المدنيّ المصريّ مبدأ الفائدة النابعة من عقود شتّى

ومن القروض على نحو رئيسي، تقيّد مفهوم السنهوري للرّبا بالترتيبات المنصوص عليها في القانون، سانداً مجمل الدفاع عن المادّة ٢٢٧ على قياس منطقي مزدوج.

نقطة البداية لهذا القياس هي أن «الرّبا محرّم»، وأنّ ثمة أسباباً رئيسيّة ثلاثة للتّحريم: «(أولاً) منع احتكار أقوات الناس. (ثانياً) منع التلاعب في العملة، حتى لا تنقلب أسعارها، وحتى لا تصبح هي ذاتها سلعة من السلع. (ثالثاً) منع الغبن والاستغلال عند التعامل في الجنس الواحد»[١١].

وفي حين ينطلق السّببان الأوّلان من اعتبارات بسيطة للسياسة العامّة، يلقي الثالث ضوءاً على قضيّة ربا الفضل المعرَّفة، وفقاً للحديث، بتحريم بيع سلعة بأخرى من النوع ذاته مع زيادة (ربا). وهذا التصنيف، في رأي السنهوري، عنصر عامّ في مفصلة القياس المنطقية وتبيانه لها.

يقول السنهوري إنّ ربا الفضل محرَّم في الشّرع الإسلاميّ الأصيل «سداً للذريعة»؛ لكنّه ليس محرَّماً في حدّ ذاته، لأن الهدف منه التصدّي لربا «الجاهليّة» الأساسيّ أكثر منه، أي ربا النسيئة. أما ربا النسيئة فهو محرّم على نحو مطلق، ومحرَّم في حدّ ذاته. وتنجم عن ذلك درجات مختلفة من التحريم، بعضها أقلّ إطلاقاً من غيرها. ومن غير الجائز التغاضي عن أنواع الرّبا المحرَّمة بذاتها، أو تبريرها، إلاّ في حالة الضرورة القصوى. لكنّ صيَغ الرّبا المحرَّمة لكونها خطوةً أولى نحو ربا النسيئة الأصليّ لا تخضع للأحكام الحظريّة نفسها، لأن بالإمكان تحمُّلها والتساهل إزاءها عند الحاجة.

ويرى السنهوري أن ربا النسيئة لا يعني سوى الفائدة المركَّبة، التي ترفع المال المستحصَل من الفائدة على مستوىً من الأهمّية مماثل لرأس المال الأصليّ. ويُضيف أنّ المشرِّع المصريّ منع هذا الأمر، من خلال المادّة ٢٣٢ في القانون المدنيّ.

في الشقّ الثاني من عمليَّة السنهوري القياسية بُوِّب الحظر الأساسي على الربا في فئة البيع. ففي عمليّات البيع، على نحو خاصّ، تنشط عمليَّة الرّبا؛ كما يشهد على ذلك التجاور بين البيع والحلال، المسموح به في القرآن، وبين الرّبا الفاسد، المحرّم في الآية ذاتها (٢٧٥) من السورة الثانية. ويقول عبد الرزّاق السنهوري إن «القرض الذي يتضمّن فائدة ليس أصيلاً في العقود الربوية، بل هو يقاس عليها»[١٢]. لكنّ العكس ليس صحيحاً؛ إذ من غير الممكن قياس عقد البيع، وهو الأصل، على عقود القرض، وهي الفرع.

انطلاقاً من هذا القياس المنطقيّ، لا يجوز التّعاطي قانونياً مع الجوهر وأحد

متفرّعاته بالأسلوب عينه. ومن هنا، يكون التّحريم المتعلّق بعقد أساسيّ أكثر إطلاقاً من نظيره ومن مشتقّاته.

بناء على ذلك، فإن المحرَّم جوهرياً يكون خاضعاً لما تمليه الحاجة، مثلما هو الحال في قضيّة ربا الفضل. تمهِّد الحاجة، لا الضرورة كما في العقد الأساس، السبيل أمام التخفيف من الحظر والتحريم. والحاجة إلى القروض، في مجتمع رأسماليّ مثل مصر إبّان محاضرات السنهوري، قاهرة وشائعة، ومن صلب النظّام الاقتصاديّ. وطالما أنّ القروض لا تحمل فائدة مركَّبة، على ما يرد في المادّة ٢٣٢، فمن واجب المشرِّع تقبُّلها وفقاً للشريعة.

هكذا يُبرِّر السنهوري النظام المتّبع في مصر[١٣]. ويُظهر القانوني الكبير، بسلسلة من القياسات المنطقيّة، أنّ المادّة ٢٢٧ مستمدّة من الشريعة. وإذا كان اجتناب مفهوم القرض في هذه المادّة قد ساعد على تجنُّب نقاش على نحو تصادميّ مباشر، فقد خرج السنهوري أيضاً بفذلكة محنّكة، وإن كانت مفرطة في تعقيداتها، للسماح بالقروض لقاء فائدة.

لم يمنع هذا الأمر استمرار الجدل حول الرّبا حتى عام ١٩٨٥، عندما طُعن في أحكام القانون المدنيّ بشأن الفائدة (وبخاصّة في المادّتين ٢٢٦ و٢٢٧) أمام المحكمة الدستوريّة العليا في مصر. ونجحت المحكمة في تفادي معالجة هذه القضيّة بسبب نقطة قانونية شكليّة، لكنّ الواضح أن النقاش المزمن لمسألة الرِّبا لا يزال قائماً[١٤].

شهدت إيران عمليّة مماثلة، حيث كان القانون المدنيّ، الذي أقرّ على مراحل بين عامي ١٩٢٨ و١٩٣٥، يشترط أصلاً أنَّه «بإمكان المدين إعطاء الدائن وكالة رسميّة، في صيغة ملزمة، تنصّ على استطاعة الدائن، خلال الفترة التي يكون فيها الدين مستحَقاً له، نقل مقدار محدَّد من ملكيّة المدين الى نفسه مجّاناً» (المادّة ٦٥٣). وتخبّئ هذه الصياغة في طيّاتها، كما في الكلمات المبهمة للمادّة ٢٢٧ من القانون المدني المصريّ، الموافقة الضمنيّة على استحقاق الفائدة؛ لأن هذا ما يعنيه بالفعل «المقدار المحدَّد من الأشياء التي تُحوَّل إلى المقرض كلّ شهر أو كل سنة، على نحو ملزم». أمّا ردود فعل أتباع الخميني، فقد كانت، كما من الممكن توقّعها، أكثر راديكالية مما حصل في مصر. فعلى الرغم من استبقاء معظم ما ورد في ذلك القانون عن هذا الموضوع بعد الثورة، تقرّر حذف المادّة ٦٥٣ من القانون المدني الإيراني. لكنّ القروض بغرض الفائدة لم تحرَّم على نحو مُعْلن.

لا يزال التحديد الدقيق لمعنى الرّبا موضع نقاش واسع النطاق، إلاّ أن

المناداة الاجمالية بنظام اقتصاديّ وماليّ إسلاميّ تكرّست في التفكير في مصارف بديلة خلْو من الربا، وتأسيس بعضها بالفعل. هذا وقبل توسّع هذه الظاهرة عبر العالم الإسلاميّ في منتصف السبعينات، كان محمّد باقر الصّدر قد كتب بكثافة عن الربا والإطار المفاهيمي لبنك إسلاميّ.

«اقتصادنا» عن الرِّبا والاقتصاد الإسلامي

لم يقتصر الاهتمام بالرّبا على مصر، إذ برزت هذه المسألة أيضاً في العراق في أوائل الستينات[١٥]. وكان منتظراً ألاّ يُغفل «اقتصادنا» قضيّة هامّة كهذه، لاسيّما أن الصّدر يعتبر تحريم الرّبا قاعدة ذات تأثير عظيم على نظام الاقتصاد الإسلاميّ.

تبدو نقطة البداية للصّدر، في تعريف الرِّبا بالمعنى الضيّق للكلمة، بسيطة بالمغايرة مع توسّع الحقوقيّين المصريّين المسهب في الموضوع. فهو لا يُعير الفوارق الدقيقة بين ربا الفضل وربا النسيئة أيّ اهتمام، ويتجنّب بحث الظروف الاستثنائية التي تبرّرها الحاجة أو الضرورة، ويبدأ بتنديد صريح لا تحفّظ فيه للإقراض مقابل الفائدة.

> الربا في القرض حرام في الإسلام وهو: أن تقرض غيرك مالاً الى موعد بفائدة يدفعها المدين عند تسليم المال في الموعد المتّفق عليه. فلا يجوز القرض إلاّ مجرّداً عن الفائدة، وليس للدائن إلا استرجاع ماله الاصيل دون زيادة، مهما كانت ضئيلة. وهذا الحكم يعتبر في درجة وضوحه إسلامياً في مصاف الضروريات من التشريع الإسلامي (إق ٥٤٤).

لا يذكر «اقتصادنا» النظام المصرفي إلاّ نادراً، وتبرز هذه المسألة باختصار في معرض مناقشة مواضيع التوزيع. وفي هذا المجال، لا يُضيف الصدر سوى القليل إلى الحجج التي دفع بها قبل ذلك فقهاء عصريّون من أمثال محمّد عبده أو محمّد رشيد رضا[١٦]. وتستند الحجّة الجوهرية إلى الاعتماد على خطّة المضاربة لتشجيع مشاريع طويلة الأمد، بالمغايرة مع تركيز قصير الأجل لرأسماليّين تُغريهم فائدة ثابتة خلوٌ من المخاطر، لا يتأثّرون فيها مباشرة، على عكس المضاربة، بقابليّة الاستثمارات الانتاجيّة للنموّ وكونها مضمونة ماليّاً (إق ٥٩١-٥٩٢).

والأهمّ بالنسبة للصدر هو تحليل قضيّة الرِّبا في «اقتصادنا» من الزوايا المختلفة لمدى تأثيرها على نظام التوزيع. وتأتي مثلاً، كما ذكرنا خلال الفصل

الرابع، في أصول التمييز بين التعويض (المرتّب، «الأجْر»)، المسموح به كمكافأة ماليّة لا تشمل المشاركة في النتيجة النهائية.

فبالنسبة إلى أدوات الانتاج، المحدّدة في نظام الصّدر بأنها «الأشياء والآلات التي تستخدم خلال العملية، كالمغزل والمحراث، مثلاً، إذ يستعملان في غزل الصوف وحرث الأرض. فمكافأتها تنحصر شرعاً في أسلوب واحد وهو الأجر ...» (إق ٥٥٦)، يرى الصدر أن أدوات الانتاج هذه ورأس المال «متعاكسان»:

> فعلى العكس من أدوات الإنتاج برأس المال التجاري، فإنه لم يسمح له بالكسب على أساس الأجور، فلا يجوز لصاحب النقد أن يقرض نقده بفائدة، أي أن يدفعه للعامل ليتاجر به ويتقاضى من العامل أجراً على ذلك، لأن الاجر يتمتّع بميزة الضمان، وعدم الارتباط بنتائج العملية وما تكتنفها من خسائر وأرباح، وهذا هو الربا المحرّم شرعاً.
> وإنّما يجوز لصاحب النقد أو السلعة أن يدفع ماله إلى العامل ليتاجر به ويتحمل وحده الخسارة بينما يقاسمه الأرباح بنسبة مئوية إذا حقّقت العملية ربحاً فالمشاركة في الربح مع تحمل أعباء الخسارة هو الأسلوب الوحيد الذي سمح لرأس المال التجاري باتّخاذه (إق ٥٥٧).

تبدو المغايرة بين الإدارة القانونية للأراضي وأدوات الإنتاج، من ناحية، والمال كرأس مال، من الأخرى، أحد «الإشعاعات» الرئيسية للنظام الفقهي على بنية التوزيع. فمن تحريم الرِّبا يستمدّ «اقتصادنا» أيضاً بعض الأحكام الأخرى (مثلاً، إق ٥٤٤، ٥٥٦, ٥٦٤، ٥٧٥، ٥٩٢)، أهمّها «ربط تحريم الرِّبا بالجانب السلبي» لحكم آخر، هو التحريم في الإسلام لكسب المال دون توظيف عمل في نشاط تجاريّ (إق ٥٥٨، ٥٦٤). وعندها، يُصاغ السؤال الجوهريّ عن الرِّبا في عمليّة التوزيع على النحو التالي: «لماذا سمح للعمل بالكسب على أساس المشاركة في الربح؟ ولم يسمح بذلك - لأدوات الإنتاج؟ وكيف حرمت أدوات الإنتاج من هذا اللون من الكسب بينما أتيح لصاحب المال التجاري أو صاحب الأرض أو صاحب الشجر أن يحصل عليه؟» (إق ٥٦٨).

يتوجّب البحث في المخطَّط الإسلاميّ للتوزيع ما قبل الانتاج بغية إيجاد الجواب عن هذا السؤال: «[فهذا هو] الفرق بين أصحاب أدوات الإنتاج الذين لم يسمح لهم بالمشاركة في الناتج، وبين صاحب الأرض في عقد المزارعة، وصاحب المال التجاري في عقد المضاربة، ... فإن هؤلاء المالكين الذين سمح لهم بنصيب من الربح او الناتج يملكون في الحقيقة المادّة التي يمارسها العامل»

(إق ٥٧٠). وبموجب مبدأ «ثبات الملكية»[١٧]، يُنظر إلى العمل في مسألة الأرض أو رأس المال على أنه «مختزن». ويوضح الصّدر أنّ العمل ليس مختزَناً بالنسبة إلى أدوات العمل، إذ يقتصر حقّ مالك الأداة على تأجيرها فقط. ولا يمنح الفقهاء صاحب أدوات الانتاج أيّ حقّ للمشاركة في الناتج، تماماً كما يحدث مع الشخص الذي يعطي شبكته لآخر كي يصطاد بها السمك. فالحقّ الوحيد يبقى لمالك شبكة الصيد أو أداة الانتاج «مباشر»، ويتّخذ الصيغة القانونية للأجْر على العمل الناجم عن استخدام أداة الانتاج.

> فالعمل المختزن في أداة الانتاج هو ليس ممارسة من صاحب الأداة في العملية، فلا يكون له حقّ الملكية في المادّة سواء تنازل الممارس للعمل - الصيّاد مثلاً - عن حقّه أم لا. وإنما له حقّ الأجرة كمكافأة وتعويض عما تبدّد من عمله المختزن خلال العملية (إق ٥٧٠).

من الجليّ أن معالجة الصدر لموضوع الرِّبا، في «اقتصادنا»، لم تكن مهمّة على الصعيد الماليّ أو المصرفي؛ إذ عرض أحكام تحريم الرِّبا لتعزيز برنامج ملكيّة الأرض والخطّة المتعلّقة بأدوات الانتاج. وكان الرِّبا نقطة هامّة للمغايرة مع القطاعين الزراعيّ والصناعيّ في الاقتصاد الإسلامي. إلا ان معالجة الربا في «اقتصادنا» لم تكن آخر ما قاله الفقيه النّجفيّ في هذا الموضوع.

الرِّبا في البنك اللاربَوي في الإسلام

اتّسمت المناقشات السابقة حول الرِّبا، رغم التعقيد الذي كانت عليه، بخصيصة رئيسية واحدة، هي عملها بأسلوب سلبي. فقد تركّز الاتّجاه الأساسيّ للبحث في النقاش على تحديد معنى الرِّبا، ولم يتضمّن أيّ شيء يُذكر من حيث التأسيس الإيجابيّ لبديل قابل للتطبيق والتطوّر في العالم الماليّ المعاصر.

ويعكس هذا التصرّف وضعاً اقتصادياً لم يكن عابئاً بحشد فائض هائل من السيولة. فالازدهار النفطي غيّر جذرياً صورة تدفّق الأموال واقتضى استعمال هذه السيولة دون الضرب بالشريعة عرض الحائط على نحو علنيّ. ولذلك، تحوّل النقاش حول الرّبا والفائدة إلى شبه الجزيرة العربيّة الخليجية الغنيّة بالنفط.

وإذ برزت قضيّة الرِّبا مجدَّداً، لكن الظرفيّة هذه المرّة كانت مختلفة. فبالنّسبة إلى المعنيّين بهذا الأمر، كانت الفرضيّة أنّ الرِّبا لا يعني سوى الفائدة،

وأن من غير الممكن بالتّالي القبول بمبدأ القروض في سبيل الفوائد - وهو العمود الفقريّ للعمليّات المصرفيّة. ولذا، تمحور التساؤل حول ما إذا كان في استطاعة مصرف، كما هي المصارف معروفة في الدول الغربيّة الرأسماليّة، إقراضُ أمواله وتحقيقُ أرباح دون تحصيل فائدة من هذه القروض، واجتذابُ إيداعات من زبائنه دون مكافأتهم على الأموال المودَعة بفائدة ثابتة.

نظريّاً، الجواب بسيط؛ ويتمثّل في إحلال عقد المضاربة محلَّ الإقراض والإيداع من أجل الفائدة. وهذا هو المخرج ذاته، الذي توصّل إليه محمّد عبده في منقلب القرن.

لكنّ المطلوب تعدّى هذا الأمر بأشواط بسبب التعقيدات في العالم المصرفيّ، والتي لم يمثل فيها النقاش المالي في مصر سوى مناوشات فكريّة مُبَسَّطة. وفي أواخر الستّينات، دفعت إلحاحيّة استثمار أموال النفط ببعض الدوائر في الخليج إلى التمعّن في مسألة تحريم الرِّبا من زاوية إيجابيّة. فالمسألة لم تعد مقتصرة على التزامات بسيطة، كما في المادّتين ٢٢٦ و٢٢٧ من القانون المدنيّ المصريّ، وإنّما أصبحت البنية الكاملة لـ «بيوت المال» مداراً للبحث، بما في ذلك هيكليّتها الداخليّة والصيغة الدقيقة لعمليّاتها المختلفة والمتعدّدة. وإلى هذا اليوم، لا تزال كتابات محمّد باقر الصّدر، في هذا المجال، الأكثر أصالة وإبداعاً(١٨).

كان أحد الأدلّة على المنهاج الجديد قرار الصّدر بحثَ المشاكل المتعلّقة بتعريف الرِّبا في ملحق كتابه عن البنك اللاربَويّ، لا في متْنه. ويلحظ الصّدر في هذا الملحق (بنك ١٦٤-١٨٣) أنّ «هناك تخريجات فقهية متعددة يمكن تصويرها بصدد محاولة تحويل الفائدة الى وجه مشروع» (بنك ١٦٤).

من الواضح أنّ الصّدر شعر بالانزعاج من جرّاء الأعذار المختلفة، العاملة على تبرير فرض الفائدة على المعاملات التجارية، ولذلك شرع في دحض تلك المحاجّات وتقويضها على نحو منهجيّ. وقد يكفي لأغراض بحثنا عرضُ حجّتين رئيسيّتين من المجموعة التي قدّمها الصّدر لتفنيد تلك التبريرات.

يرتكز أحد التبريرات القانونيّة على التمييز، في عمليّة القرض، بين المال الذي يُعقد الاتّفاق بشأنه وبين عمليّة الإقراض نفسها. وبموجب هذا التبرير، تكون الفائدة رباً إذا فُرضت على المال كهدف من القرض؛ لكنّها تصبح بحسب القانون جعالةً، إذا رُبطت بالعمليّة ذاتها.

وسبق للصّدر أن عرّف الجعالة في «اقتصادنا»، بقوله إن الشريعة تسمح

بها: «الجعالة هي الالتزام من الشخص بمكافأة على عمل سائغ مقصود» (إق ٥٤٦). والمثل المعطى في هذا المجال، هو أن يعرض شخص مكافأة على شخص آخر كي يبحث عن كتابه المفقود، أو يحيك له ثوباً. ويتمثّل تبرير الفائدة، في البنك اللاربَويّ في الإسلام، «بالشخص الذي يحاول أن يحصل على قرض، يقوم بإنشاء جعالة يعيّن فيها جُعلاً معيّناً على الإقراض فيقول: من أقرضني ديناراً فله درهم» (بنك ١٦٥). وبهذه الطريقة تكون الفائدة مفروضةً كرسْم على عمليّة الإقراض، لا على المال المقرَض.

يعطي الصّدر سببين لإبطال هذا التّبرير: «أما من جهة الصغرى» فيجوز اعتبار هذا القول تحايلاً لغويّاً صرفاً؛ لأنّ مفهوم الجعالة، في واقع الأمر، موجود في غير موضعه. فالجعالة «فرض شيء على عمل، لا على مال» (بنك ١٦٦). «وأما من جهة الكبرى»: حتّى لو افترضنا بأنّ القصد من المكافأة كان بالفعل عمليّة الإقراض، يبقى هذا العمل مقوِّضاً لعنصر جوهريّ في الجعالة، هو الارتباط الوثيق لهذا العنصر بمفهوم «أجرة المثْل»[19]. فالمال المعطى كمكافأة للعمل هو وحده، دون سواه، المال الذي توازيه الجعالة؛ إذ لا يجوز أن يكون المال مكافأة للمال، لأن ذلك سوف يعني منطقيّاً أنّ الأجْر مزدوج، لكون الثمن موجوداً على السواء في العمل المنفَّذ (حياكة الثوب، في جعالة عاديّة؛ وعمليّة إقراض المال، في جعالة الإقراض)، وفي الغرض من العمل عينه (الثوب، المال المقرَض)؛ وهذا أمر غير مقبول بموجب الشريعة (بنك ١٦٦-١٦٨).

ثمّة تبرير قانونيّ آخر لاستيفاء الفائدة، من الممكن إيجاده في منح الصفة الشرعيّة لعمليّة الإقراض، بإعطائها صيغة مختلفة، وكأنها عمليّة بيع وشراء. والمثال الكلاسيكيّ على هذا الأمر هو: عمرو يشتري سلعة ما (هي دال) من زيد لقاء مبلغ معيّن من المال (قيمته كاف)، مع التفاهم على أن يعيد عمرو بيع دال إلى زيد في موعد محدَّد، بزيادة نسبة مقرّرة (راء) على كاف. ولكون دال شيئاً رمزيّاً فقط، تكون عمليّة المبيع في الواقع قرضاً يُعتبَر فيه زيد مقرِضاً، وعمرو مقترضاً، والكاف رأس مال مقرَضاً ومعاداً، والراء فائدة[20]. ينبذ الصّدر هذا التبرير وأشكاله المختلفة[21]، مقتفياً خطى «السيّد الأستاذ دام ظلّه»[22]، لأنّها بكلّ بساطة «قرض قد أُلبسَ ثوب البيع». ويرتكز هذا الرفض، من وجهة نظر ثانويّة، على «تشخيص المُراد الجدّيّ للمتعاملَيْن»؛ إذ من الجليّ أنّ المراد الحقيقيّ هنا هو القرض، لا البيع. ومن وجهة نظر رئيسيّة، يُبنى الرّفض على «توسّعه دائرة القرض بحسب الارتكاز العُرفي ومعه يصبح

بيع ثمانية دنانير بمثلها في الذمة قرضاً عرفياً، وتلحقه أحكام القرض التي منها عدم جواز الزيادة» (بنك ١٧٦-١٧٧).

ويبقى النقاش كلّه في هذا الجزء سلبياً، على نمط المناقشات المصريّة، وهو أمر هامشيّ بالنسبة إلى أهداف الصّدر التي كان توجُّهها الأساسيّ، في نصّ «البنك اللاربَوي»، نحو إقناع القارئ بقابليّة مصرف مجرّد من الرِّبا بكامل طاقته في العمل والإنتاج.

مصرف إسلاميّ في بيئة اقتصاديّة مناوئة

كانت الظرفيّة التي كتب فيها الصّدر برنامجه لمصرف يرفض الرِّبا مختلفة إلى حدّ كبير عمّا كانت عليه أيّام «اقتصادنا»، ولاحقاً إبّان توهّج المشاعر الثوريّة في إيران والعراق. وظهر الاختلاف مع فترة أوائل السبعينات في التشديد الجديد على تقديم الإسلام بديلاً للرأسماليّة. ففي «اقتصادنا»، كان الاهتمام بالرأسماليّة ضئيلاً نسبياً، على عكس المخاوف من الشيوعيّة. لكنّ العالم النجفي وجد نفسه، مع التدفّق الحديث العهد للأموال، مضطّراً للظهور كبديل مقنع لتلك الظاهرة التي بدت أنها طاقة رأسماليّة غير محدودة فجّرها النفط.

اغتنم الصّدر فرصة تلقّيه استفساراً من إحدى اللجان العاملة في وزارة الأوقاف الكويتيّة، لإنجاز هذا المشروع (بنك، الصفحة السادسة في التمهيد).

منذ البداية، اتّضح التمييز في «البنك اللاربوي» بين مصرف يؤسّس «ضمن تخطيط شامل للمجتمع، أي بعد ان يكون قد تسلّم زمام القيادة الشاملة لكل مرافق المجتمع، فهو يضع للبنك أطروحته الإسلامية كجزء من صورة إسلامية كاملة وشاملة للمجتمع كلّه، [وبين] بنك لاربوي بصورة مستقلّة عن سائر جوانب المجتمع، أي مع افتراض استمرار الواقع الفاسد والإطار الاجتماعي اللاإسلامي للمجتمع، وبقاء المؤسّسات الربوية الأخرى من بنوك وغيرها، وتفشّي النظام الرأسمالي مضموناً وروحاً في الحياة الاقتصادية والحياة الفكرية والخلقية للناس» (بنك ٥).

ويسلّم الصّدر بصعوبة تكوين مؤسّسة سوف تعمل، ضمن النظام المتّبع، عكس التيّار. فالنتيجة المحتّمة لـ «التجزئة في مقام التطبيق سوف لن تسمح للتطبيق الجزئي المحدود لفكرة تحريم الربا أن يؤتي كلّ ثماره، ويحقّق نفس الأهداف والمكاسب... ولكنّ هذا لا يشكّل عذراً عن التطبيق الشرعي حيث

يمكن» (بنك ٦). وإنّها لضرورة مطلقة بالنسبة إلى البنك اللاربويّ، في ظلّ هذه الضوابط والقيود، ومن خلال الالتزام بالقانون السائد، أن «لا يتمكّن من النجاح كمؤسّسة تجارية تتوخّى الربح فحسب، بل لا بدّ للبنك اللاربوي هذا أن يكون قادراً ضمن تلك الصيغة على النجاح بوصفه بنكاً، أي أن يؤدّي في الحياة الاقتصادية نفس الدور الذي تقوم به البنوك فعلاً... وان يؤدّي دوراً طليعياً في تنمية اقتصاد البلاد النامية، وأن يساهم مساهمة فعّالة في تطوير الصناعة في [تلك البلاد] ودفعها الى الأمام» (بنك ٩).

البنك اللاربَويّ: ملاحظات تمهيديّة

النموذج الأصليّ للبنك اللاربويّ هو عامل حيويّ في المعركة العقائديّة للإسلام، ومن الواجب بذل بعض التضحيات «في حمل أعباء الرسالة والإعداد لاستنقاذ الأمّة من أوضاع الكفر وأنظمته»، التي تعيشها (بنك ١٢). والمبدأ الأوّل لتحرير العالم من الرّبا هو «إبراز عنصر العمل البشري في النشاطات المصرفية بوصفه مصدر دخل، والاتّجاه عكسياً إلى الحدّ من دخل رأس المال...

فبينما البنك الربوي يمارس عمله بوصفه شخصية رأسمالية، ويركز على دخله بهذا الوصف، يتجه البنك اللاربوي الى التأكيد على صفته كعامل».

ويبدو هذا الأمر، من ناحية، في «تأكيد البنك اللاربوي على العمولة بوصفها أجرة عمل واهتمامه بتوسيع نطاق دخله القائم على أساس العمولات». ومن ناحية أخرى، فإنه يبدو «في تعففه عن فائدة القرض بوصفها أجرة رأس المال والممثّلة لسلطانه الربوي...» (بنك ١١).

ضمن إطار العمل هذا، يفسح الصّدر في المجال لاستثناء واحد، عندما يتعامل البنك اللاربويّ مع مؤسّسات تقليديّة تعمل على أساس الفائدة. «فبينما يُحجم البنك اللاربوي عن إقراض الأشخاص والهيئات بفائدة تعفّفاً عن الرّبا يسمح لنفسه أن يودع بفائدة في بنوك أشخاص لا يؤمنون بالإسلام، أو بنوك حكومات لا تطبّق الإسلام» (بنك ١٣). ويدفع الصّدر بحجّتين للدّفاع عن هذا الموقف:

(١) إحدى هاتين الحجّتين مبنيّة على أساس الواقعيّة؛ لأنّ مجرّد وجود مصارف تقليديّة كهذه، كاف كي يجد البنك اللاربويّ نفسه مرغماً في ممارسات تنافسيّة غير منصفة.

(٢) قانونياً، سمح فقهاء من الشيعة ومن السنّة، مثل أبي حنيفة نفسه، بممارسة الرِّبا مع «الذمّيين»، وأذنوا بأخذ «زيادة» منهم (بنك ١٣-١٤). «المبرّر الواقعي لذلك هو أن الوضع الفعلي لهذه البنوك هو المسؤول عن الحرج الذي يلقاه البنك المؤمن في ممارسة نظامه اللاربوي».

بعد هذه الملاحظات التمهيديّة، يقدّم الصّدر مناقشته موضوع البنك اللاربويّ راسماً بعض الحدود المختارة لدراسته في المقام الأوّل، فيثبّت التمييز بين بنك إسلامي يعمل في بيئة إسلاميّة، حيث كلّ أنواع الرِّبا محرّمة، وبين بنك إسلامي يعمل بالتنافس مع مؤسّسات رأسماليّة تستوفي الفوائد. ويقتصر مخطّطه عام ١٩٦٩ على الافتراض الثاني فقط.

في المقام الثاني، يؤكّد الصّدر على المبدأ العامّ الذي يكوّن الأساس للنظام كلّه، المقترَح في «اقتصادنا»، ويحدّد أيضاً جميع عمليّات جني الأرباح في بنك إسلامي: فالتشديد ليس على قوّة رأس المال المولّدة للدّخل، وإنّما على قوّة عمل الإنسان في خلق الثروة[٢٣].

ثالثاً، يقرُّ الصّدر بأن جرعة من الواقعيّة أمر ضروريّ. فيقول إنّه من غير الممكن لبنك إسلاميّ تجنّب التعامل مع مصارف تقليديّة على أساس فائدة ثابتة[٢٤]. ويضيف أنّ هذه الواقعيّة راسخة الجذور في الإسلام، من وجهة نظر تاريخيّة - اقتصاديّة وأيضاً من الناحية الفقهية.

ويستتبع ذلك، على صعيد اقتصاديّ، أن يكون الطّراز الأوّليّ للمصرف مبنياً على أساس دوره كوسيط بين المودعين والمستثمرين-رجال الأعمال. من الناحية القانونيّة، تتألّف عمليّات المصرف عادةً من علاقتين مستقلّتين: إنه مدين للمودعين، ودائن للمقترضين (من أصحاب الأعمال وغيرهم). لذلك، فإن المصرف التقليديّ لا يعمل قانونياً كوسيط، وإنّما كطرف أساسيّ في الصفقات والمعاملات. من هنا، تُقطع كلّياً الصلة بين مجموعة الودائع المصرفيّة المكوَّنة من رأس المال والإيداعات من جهة، وبين القروض التجارية من جهة أخرى.

«والبنك بوصفه مديناً للمودعين يدفع إليهم الفائدة اذا لم تكن ودائعهم تحت الطلب. وباعتباره دائناً للمستثمرين يتسلّم منهم فائدة أكبر... وبذلك يرتبط نظام الإيداع والإقراض بالرّبا المحرّم في الإسلام» (بنك ٢٠-٢١).

يستند بديل الصّدر إلى الاستنتاج التالي:

الفكرة الأساسية التي أحاول عرضها لتطوير البنك على أساس إسلامي يصونه من التعاطي بالربا ترتكز على تصنيف الودائع التي يتسلّمها الى ودائع ثابتة وأخرى متحرّكة (جارية) (بنك ٢١).

فعوض المواربة الضرورية للأعمال المصرفيّة التقليديّة، التي تتجاهل الدور الاقتصاديّ للبنك كوسيط وتقطع العلاقة بين الودائع والقروض، تعزّز النظريّة الاسلامية البديلة الأعمال المصرفيّة الإسلاميّة في هذا الدور، وتخلق توافقاً بين موارد البنك (رأس المال + الودائع) واستثماراته في القروض. وبتصنيف الودائع ثابتة ومتحركة، تتوجّه النظريّة في المقام الأوّل نحو جعل البنك وسيطاً لودائع وقروض طويلة الأجل[٢٥].

وقبل تناول الفكرة الرئيسيّة في كتاب الصّدر، وهي نشاطات البنك كطرف وسيط بين المودعين والمستثمرين لودائع طويلة الأمد، نتناول نظرة الصّدر في كيفيّة إدارة الودائع الثابتة والمتحرّكة.

البنك اللاربويّ بين المودعين والمستثمرين

أ) إدارة الودائع لأمد (الثابتة)

تشكّل المضاربة (المعروفة أيضاً في اللغة المصرفيّة الحديثة باسم «شركة الربح والخسارة») العقد الأساسي في وساطة المصرف بين المستثمرين والمودعين.

ويحدّد محمّد باقر الصّدر معنى المضاربة على النحو التالي:

> [المضاربة] عقدٌ خاص بين مالك رأس المال والمستثمر على إنشاء تجارة يكون رأسمالها من الأول والعمل على الآخر، ويحدّدان حصة كل منهما في الربح بنسبة مئوية، فإن ربح المشروع تقاسما الربح وفقاً للنسبة المتفق عليها، وان ظلّ رأس المال كما هو لم يزد ولم ينقص لم يكن لصاحب المال إلا رأس ماله، وليس للعامل شيء... وان خسر المشروع وضاع جزء من رأس المال أو كلّه تحمَّل صاحب المال الخسارة، ولا يجوز تحميل العامل المستثمر... (بنك ٢٥)[٢٦].

ولذلك، فإن الأطراف الثلاثة في المضاربة هم «المضارب» (المودع)؛ و«المضارَب، المستثمر»، أو «العامل»؛ والبنك الذي يقوم بدور الوسيط بين المودع والمستثمر، وأيضاً بدور الوكيل لصاحب رأس المال المودَع في خزائنه.

حقوق المودع وواجباته. من بين واجبات المودع في البنك اللاربويّ، ثمّة اثنان هامّان: (١) لا يقدر المودع أن يسحب أمواله قبل ستّة أشهر؛ (٢) على المودع القبول بمبدأ المضاربة. ولا حاجة إلى ربط الأموال المودَعة بصفقة أو معاملة معيّنة، كما أن الايداعات الصغيرة تُقبل لزيادة المجموع الكلّي للأموال التي من الممكن للبنك توظيفها.

على صعيد الحقوق، يحتفظ المودع بملكيّة المبلغ المودَع، فور إيداعه في البنك؛ لكنّ هذا المبلغ يُضاف إلى صندوق الودائع التي تكوِّن رأس المال المستثمَر في المشاريع التجاريّة.

ويستفيد المودعِ من الإيداع بطُرق ثلاث:

(١) المبلغ مؤمّن من البنك. وتنصّ شروط المضاربة على ألاّ يُطلب من المستثمر ضمان المبلغ المودَع؛ غير أنّ القانون لا يمنع البنك نفسه، كطرف ثالث، من تقديم ضماناته الخاصّة للمودعِ: «هنا نفترض ان البنك هو الذي يضمن لأصحاب الودائع نقودهم، وهو لم يدخل العملية بوصفه عاملاً في عقد المضاربة لكي يحرم فرض الضمان عليه.. بل بوصفه وسيطاً بين العامل ورأس المال فهو، إذن، جهة ثالثة يمكنها أن تتبرّع لصاحب المال بضمان ماله» (بنك ٣٢-٣٣)(٢٧).

(٢) عِوَض تلقّي عائد ثابت على المال المودَع، مثلما يحدث في الحياة المصرفيّة التقليديّة، يحصل المودع، كمالك حصّة في الاستثمار، على نسبة مئويّة من أرباح الاستثمارات. وبهذه الطريقة، يكون العائد متناسباً مع نجاح الاستثمار. ويضيف الصّدر أن الخسارة بعيدة الاحتمال، طالما أنّ الإيداع ليس مرتبطاً بمشروع معيّن قد يُمنى بالفشل لو نفّذ على حدة، وإنّما بمجمليّة النشاطات الاستثماريّة للبنك. والسؤال الآن: كيف تُحسَب هذه الحصّة؟

يقدِّم الصّدر مثلاً حسابياً لدعم محاجّته (بنك ٣٤-٣٦)؛ وليس المثل سهل الإدراك، لكنه يسترعي الانتباه كنموذج عن اهتمام الصّدر بالجوانب العمليّة. ويُعاد عرض هذا المثال هنا، وفقاً للمسارات الثلاثة التي يعمل على أساسها:

(أ) مجمل الودائع: ١٠٠,٠٠٠
الربح: ٢٠٪
الفائدة المدفوعة من بنك تقليديّ: ٥٪

في هذه الحالة، يتحتّم على البنك الإسلامي دفع نسبة خمسة وعشرين في المئة من الأرباح، حتّى لا ينخفض معدّله عمّا يدفعه مصرف تقليدي منافس.

(ب) بنتيجة ذلك، فإن حصّة المودع = فائدة + فائدة × مخاطرة (بعدم الربح، أي تحسّباً لعدم وجود أرباح كافية بسبب ظروف عامّة) + فائدة × مخاطرة عدم التوظيف الكامل.

(ج) إذا كانت نسبة الفائدة = ٥٪ و
احتمال اللاربح = ١٠٪،

عندئذ، الزيادة = معدّل نسبة الفائدة × أخطار اللاربح في المضاربة.
فتصبح الزيادة = ١٠٠/٥ × ١٠٠/١٠ = ٢٠٠/١، والحصّة الكاملة للمودع = ١٠٠/٥ + ٢٠٠/١ = ١٠٠٠/٥٥.

يسمّي الصّدر هذه النسبة الأخيرة «حصّة الربح» من المضاربة. وإذا كانت نسبة الأرباح المتوقّعة عشرين في المئة على مبلغ رئيسي قيمته ألف دينار،

فإن الربح = ٢٠٠ دينار،

لكنّ الحصّة من الربح = ٥٥ ديناراً

والنسبة المئويّة لحصّة المودع من الربح =٢٠٠/ ٥٥ × ١٠٠٠= ٢/١، أي ٢٧٪ من الربح[٢٨].

(٣) الميزة الثالثة للمودع، هي قدرته على سحب ماله المودَع. ولأنّ هذه الودائع «لأمد» و«ثابتة»، يجوز للبنك تنظيمها بحيث تعطي حقّ المودعين بالسّحب مرونة أكبر. وفي استطاعة المودعين، بحسب هذا المخطّط، سحب بعض أموالهم ساعة يشاؤون، طالما أنّ من غير المتوقّع إقدام كلّ المودعين على سحب ودائعهم في وقت واحد. ويعرض الصّدر بضع وسائل لتعزيز المرونة في عمليّة السّحب (بنك ٣٨-٣٩).

حقوق البنك وواجباته. ليس البنك طرفاً مطلقاً في عقد المضاربة؛ لكنه يتمتّع بحقوق خاصّة، وعليه التزامات مماثلة، كوسيط بين الطرفين الأساسيّين، المستثمر والمودع.

يتلقّى البنك «جعالة» (عمولة، أو جائزة) على دوره كوسيط بطريقتين، أولاهما «أجر ثابت» على عمله. في النظام المصرفيّ العادي، يكافأ هذا العمل بالفارق بين الفائدة الممنوحة للمودعين والفائدة المكتسبة من القروض. لكنّ البنك الإسلامي يعمل بأسلوب مختلف، لأنه غير قادر، كما هي الحال في المصارف التقليديّة، على إحالة الخسارة النهائيّة إلى المستثمر- المقترض. ولذا يخلص الصّدر إلى أنّه «يجب أن يزيد الجعل الذي يتقاضاه البنكَ لقاء عمله على المقدار الذي يحصل عليه البنك الربويّ من التفاوت بين سعر الفائدتين..» (بنك ٤٢).

الجانب الثاني للجعالة هو حصّة البنك في أرباح المستثمر. وينطلق الصّدر في شرح هذا الجانب بمقارنة (غير واضحة) بين طريقة كلّ من المصارف التقليديّة والإسلاميّة في التعامل مع رأس المال؛ ويشير إلى أنّ البنوك الإسلاميّة، على رغم أنّها لا تشارك مبدئياً فكرة «أجرة رأس المال»، سوف تجد نفسها مكرهة على تنمية مثل هذه الفكرة بدواعي المنافسة مع البنوك

التقليديّة.

وفي الختام، يعلن الصّدر أن البنك الإسلامي «يقتطع من الأرباح ما زاد على الحصّة المقرّرة للعامل في المضاربة الخاصّة التي قامت بينهما، وهذا المقتطع من أرباح مختلف المضاربات هو المجموع الكلّي للربح الذي يجب أن يوزّع بين البنك والمودعين» (بنك ٤٧).

ويوسّع البنك أيضاً حجم موجوداته الماليّة المتوفّرة للاستثمار، بأجزاء من أمواله التأسيسيّة، وبما يعتبره مُجدياً ومعقولاً للاستثمار من ودائع الحسابات الجارية. وفي هذه الحالة، يصبح البنك نفسه المضارب، ويكون من حقّه عندئذ الحصول على الحصّة الكاملة من الأموال المضمَونة والعائدات المكوّنة من قيمة المجازفة برأس المال. إلاّ أن على البنك استثمار أموال مودعيه، قبل استعمال امواله الخاصّة.

حقوق العامل-المضارَب وواجباته. المضارَب-المستثمر، إن تعامل مع مصرف تقليدي أو آخر إسلاميّ، هو «الحائز المطلق للحقّ» في أرباح المشروع الذي يقوم به. وتوازي الفائدة التي يدفعها المقترض-المضارَب للمصرف التقليدي المقرض مجمل ما يدفعه هذا العامل للبنك الإسلاميّ كمبلغ ثابت + نسبة مئويّة مَن الربح للمودع. «ولكن البنك اللاربوي له زيادةً على ذلك حصّة من الربح الذي يحقّقه عامل المضاربة تساوي مقدار التفاوت بين أجرة رأس المال المضمون وأجرة رأس المال المخاطر بقيمته» (بنك ٤٩). وتنشأ هذه الزيادة من الضمانة التي يؤمّنها البنك لرأس المال في حالة الخسارة.

من الواضح أن قدرة البنك الإسلاميّ على البقاء والنموّ مفترَضة منطقياً على أساس نجاح المشروع، بما أن البنك ملزَم بتغطية خسارة رأس المال في النّظام الإسلاميّ. وثمّة سؤال يطرح نفسه هنا: كيف يتمكّن المصرف من حماية نفسه من مقترضين عديمي الضمير يعرفون أن خسارة مشاريعهم سوف تؤثّر على البنك في نهاية الأمر، طالما أنّهم لا يخشون ضياع أي شيء سوى الوقت المخصّص للمشروع؟ يتّسم ردّ الصّدر على هذا السؤال بطابع نفسيّ أكثر ممّا هو اقتصاديّ-قانونيّ، إذ يصرّ على ضرورة تعامل البنك مع أصحاب مشاريع أمناء وأكفاء، وتفحّص كلّ مشروع بدقّة. ويقول الصّدر إنّ من شأن ذلك مساعدة المشاريع المشتملة على صفقات تجاريّة محدّدة وعاجلة. أما بالنسبة إلى المشاريع الاقتصاديّة الطويلة الأجل، المبنيّة على إنشاء مشروع تجاري، فمن الممكن للبنك أن يُشرف مباشرة على الشركة التي تتكفّل المشروع.

ب) الربح والبنك الإسلاميّ

يقدّم الصّدر دراسته عن الأرباح في بنك إسلاميّ، وكأن المسألة مشكلة محاسَبة؛ فيستعرض الحالات التي لا تتطابق فيها حسابات إيرادات المشاريع المنفّذة برعاية البنك مع التقارير السنويّة للمؤسّسة الماليّة الإسلاميّة، ثم يستنبط عدداً من السبل البسيطة لتقييم الأرباح على ضوء المردود النهائي للمودعين.

لكنّ الأهمّ هو تحليل توزيع الأرباح من قبَل البنك الإسلاميّ المقترَح.

يوحي الصّدر بأن الجواب على كيفيّة توزيع الأرباح سهلٌ، إذا استُثمرت كلّ الودائع الثابتة في وقت واحد، وعلى الفور. ومن شأن هذه الخطوة جعل عامل الوقت متساوياً في جميع الحالات، كما تكون الأعمال الحسابيّة لتوزيع الأرباح بسيطة جداً لا تحتاج إلى أكثر من قسمة المبلغ الإجماليّ على نسبة الودائع.

غير أن الودائع، في الواقع، لا تدخل المصرف كلّها في الوقت ذاته، ولا تحصل على مردود من النوع ذاته. وفي منتهى الصعوبة، بالنسبة إلى البنك، تحديد كلّ عائد لكلّ إيداع على حدة. من ناحية أخرى، إذا أخذ المرء عامل الوقت وحده في الحسبان لتوزيع الأرباح، فإنه يعود إلى وضع ربَويّ جليّ؛ حيث يكافأ قرضُ وديعة في البنك تلقائياً بحسب حجمه ومدى الوقت الذي أمضاه في عهدة هذه المؤسّسة الماليّة. «لهذا نقترح أن يقيم البنك حساباته على افتراض أنّ كل وديعة ثابتة تدخل خزائنه سوف يبدأ استثمارها فعلاً بعد شهرين من زمن الإيداع، مثلاً (والمدة مرنة تتأثر بظروف العمل التجاري، وعلى درجة الإقبال العامة على استثمار رؤوس الأموال) ولن تستثمر قبل ذلك» (بنك ٥٨).

يبقى احتمالُ كون وديعة معيّنة أكثر إرباحاً من وديعة أخرى. والتخريج المتاح للبنك هو المساواة بين الودائع كلّها، عبر مطالبة المودع بالموافقة على نسبة عامّة لمردود الحاصل الكلّي للودائع، وليس على نسبة مخصّصة لما يودعه هو وحده[٢٩].

وفي واقع الأمر، أن النظام الذي اقترحه الصّدر يحوّل عقد المضاربة الكلاسيكيّ الثنائي الطرف إلى منظومة عمل متعدِّدة الأطراف يلخّصها ترافد مجموعيّة الودائع.

ج) نظام الودائع المتحرّكة (بنك ٦٥-٦٨)

إن الوضع القانونيّ للودائع المتحرّكة، «التي تشكّل عادة الحساب الجاري»، هو أبسط بكثير من نظيره المميِّز للودائع الثابتة. فبسبب تقلّبيّة هذه

الودائع وعدم استقراريّتها، لأنّه بالإمكان سحبها عند طلب المودع، يكون تنفيذ المضاربة على أساسها أكثر صعوبة. في المقابل، لا تحصل الودائع المتحرّكة عموماً على أيّ فائدة أو تعويض.

لكن بإمكان المصرف معرفة الفوارق بين أنواع مختلفة من ودائع كهذه، ذلك أنه يحتفظ بجزء من الودائع المتحرّكة للسّيولة المقتضاة من أجل تسديد المودعين عند الطلب، ويستعمل جزءاً آخر في عمليّات المضاربة. وفي استطاعة البنك، هذه المرّة، التصرّف كصاحب مشروع تجاريّ مباشرة، وليس كوسيط.

وثمّة جزء ثالث تستخدمه المصارف لتغطية احتياجات أفضل زبائنها، في مجالات غير مشاريع المضاربة. ويضيف الصّدر أنّ هذا المخطّط يجب ألاّ يُنزل المضاربة إلى مرتبة أدنى. فبالرغم من كلّ شيء، تبقى أهمّية إنشاء بنك خلْو من الفائدة، في تشجيع مناخ تصبح فيه المضاربة القاعدة لا الشواذ في بيئة تعمل أغلب المصارف فيها على النمط الغربي.

ويتعيّن على هذا المصرف، عند استخدام الودائع المتحرّكة، الانتباه إلى عدد من الشروط. فمن الضروري أن يكون المقترض ذا سمعة حسنة راسخة الجذور، والبنكُ ذا قدرة على تقييم شرعيّة العمليّة المتعهَّدة وسلامتها. ولأجل ذلك، قد يُطلَب من المقترض تقديم ضمانات إضافيّة كتدبير وقائيّ. ويجب ألاّ يستغرق تسديد القرض في الودائع المتحركة أكثر من أشهر ثلاثة، الأمر الذي يكفل اتّخاذ عمليّات الاقتراض لأجل طويل الصفة الطبيعيّة والمألوفة للمضاربة.

نشاطات البنك اللاربَويّ

من التنظيم العموميّ للعلاقة بين البنك والمودعين والمقترضين، ينتقل الصّدر إلى الجزء الثاني من أطروحته، يناقش فيه معاملات ماليّة مختلفة تأذن بها الشريعة لمصرف خال من الفائدة.

أ) الودائع، والقروض، ونظريّة المقاصّة

يقول الصّدر إنّ المرء يجد في البنوك التقليديّة ثلاثة أصناف من الحسابات للزبائن، تتطابق مع نوعين من الودائع: الحساب الجاري المتطابق مع الودائع

«الناقصة، تحت الطلب»؛ وحسابات الإدّخار؛ وحسابات التوفير. ويتماثل هذان الأخيران مع الودائع الكاملة، التي هي ودائع لأمَد.

إنّ هذا المفهوم للإيداع غير معروف في العمليّات المصرفيّة الإسلاميّة، ويحلّ محلّه اعتبار كلّ الأموال المودَعة في البنك «قروضاً مستحقّة الوفاء أو في أجل محدّد» (بنك ٨٤).

كذلك، فإن المفاهيم القانونيّة المكوِّنة لأسس العمليّات والصفقات التي تنفّذها مصارف إسلاميّة وأخرى تقليديّة تختلف بين هذه وتلك، حتّى وإن كانت الممارسة الفعليّة تشير على الأرجح إلى أن البنوك الإسلاميّة تتّخذ الموقف نفسه تجاه الودائع غبّ الطلب. وتعتبر البنوك الإسلاميّة مثل هذه الودائع قروضاً من المودعين للبنك، بدون عائدات ماليّة (قد تشكّل فائدة).

ويضيف الصّدر أنّ الإيداع في الحساب الجاري، تطوّر في الغرب ببطء من عقد مقاصّة كانت المحاكم تقرّره في البدء، ثم ازداد تبنّيه كصفقة مستقلّة بذاتها. ولذلك، كان الحساب الجاري «عقداً قائماً بذاته بين البنك والعميل تفقد الحقوق الفردية بموجبه ذاتيّتها الخاصّة» (كذا، بنك ٨٦). وتضيع هذه الحقوق على نحو بطيء في العقد المكتسَب تدريجاً، وتتقلّص فكرة المقاصّة بين حقوق البنك - كطرف يقوم مقام مقترض يحصل على قرض من البنك - بنسبة درجة الاستقلاليّة التي يحقّقها عقد «الحساب الجاري».

في المغايرة، لا يجد القانون الإسلاميّ ثمّة ضرورة لنظريّة المقاصّة الافتراضيّة التي كانت تاريخياً من صلب النظام المصرفيّ في الغرب. «أمّا في فقه الشريعة الإسلامية، فلا يحتاج تفسير الحساب الجاري وذوبان الفردية الذاتية للحقوق المتقابلة الى افتراض عقد خاصّ»، ممّا يجعل ظهور عقد مسمّى، أي المضاربَة، ملائماً وعملياً. وإذا اعتبرنا سحبَ المقترض أمواله من البنك عبارةً عن قرض من البنك مقابل إقدامه هو على إقراض البنك (أيّ عندما أودع ماله في الحساب)، يستتبع ذلك أنّ التزامَيْن يكونان متقابلَيْن، وأنْ «المقاصّة الجبريّة» تأخذ مجراها بدون الحاجة إلى أيّ معاملة تجاريّة أو اتّفاقيّة رسميّة بين البنك و«العامل» (المقترض-المودع).

ويضيف الصّدر أن «الرأي الصحيح والسائد الذي يذهب اليه جميع فقهاء الإمامية والحنفية وغيرهم ان المُقاصة اذا تحققت شروطها جبرية تقع بنفسها دون حاجة الى أي قرار من الطرفين. وقد تسمّى بالتهاتر ...» (بنك ٨٧).

ب) الشيك كمعاملة فقهية

تتضمّن نظريّة الصّدر وسيلتين لتفسير الشيك كعمليّة فقهية، عندما يكون للسّاحب حساب دائن في البنك. الاحتمال الأوّل هو مفهوم «الاستيفاء»[٣٠] الذي تنصّ نظريّته على اعتبار الشيك «حوالة[٣١] من المدين الى دائنه على البنك الذي يملك المدين في ذمته قيمة ودائعه المتحرّكة» (بنك ٩٣). وعمليّة الاستيفاء هذه، جائزة فقهياً بحسب الصدر.

على صعيد آخر، إذا اعتُبرت عمليّة الشيك قرضاً جديداً من المصرف الذي يُسحب الشيك عليه، ممّا يخلق التزامين، فإن من المتوجّب احترام الأحكام الإسلاميّة بشأن القرض. «ويعتبر قبض المقترض او نائبه للمال المقترض شرطاً أساسياً لصحّة القرض في الشريعة الإسلامية، فلا يصحّ السحب من الحساب بالشيكات بوصفه اقتراضاً من البنك إلاّ إذا قبض الساحب المبلغ المسحوب أو قبضه بالنيابة عنه نفس موظّف البنك أو المستفيد من الشيك» (بنك ٩٣)[٣٢].

ولتجنّب الحاجة إلى تلقّي المال المتطلّب في نظريّة الشيك كمزيج من قرضين، يخلص الصدر الى تفضيله اعتماد النظريّة الأولى والأسهل، المبرِّرة لمعاملات شيكّات البنوك اللاربويّة بتطبيق نظريّة الاستيفاء.

وتفترض هاتان النظريّتان مسبقاً أنّ للساحب حساباً ائتمانياً إيجابياً في المصرف. وتبرز مشكلة، إنْ لم تكن عند الساحب أموال كافية لتغطية مثل هذا الشيك. وحيثما تكون النظريّة المعتمدَة للصفقة قائمة على أساس مفهوم القرض، يتحتّم توفّر الشروط الرسميّة الضروريّة لعقد القرض. لكنّ نظريّة الحوالة هي أكثر ملاءمة في هذه الحالة، «فالمحوّل عليه ليس مديناً للمُحيل ولهذا يصطلح الفقهاء على ذلك بالحوالة على البريء[٣٣]، وهي عندي حوالة صحيحة تنفّذ بالقبول من البنك» (بنك ٩٤).

في مثل هذا الوضع، يُلزم البنك الذي يقبل الحوالة ساحب الشيك بتغطية نفقات معيّنة: «فهناك قيود مدنية يجريها البنك دون تفويض من العميل كالعمولات المختلفة وأجرة البريد والرسم الدوري لكشوف الحسابات البيانية... وكل هذا صحيح» (بنك ٩٥).

ج) نظريّة الودائع

في الجزء الأوّل من «البنك اللاربَويّ»، تناول الصّدر مسألة الودائع من وجهة نظر العلاقة بين المصرف، والمودع، والمقترض؛ لكنّه يشدّد هنا على

النظريّة القانونيّة للودائع، كما يستمدّها من الشريعة.

تعمل الودائع في المصارف التقليديّة كأموال مولِّدة للفوائد ومن هذا المنطلق، فإنّها غير مقبولة في النُّظم المصرفيّة الإسلاميّة، التي يتعيّن عليها أن تُعيد تحويل هذه الودائع إلى عمليّات مسموح بها شرعاً، مثل المضاربة.

(أ) **ودائع التوفير**. «يقصد بها كل حساب في دفتر واجب التقديم عند كل سحب او إيداع». وعلى هذه الودائع، شأنها شأن نظيراتها الثابتة، أنْ تعمل في بنك إسلاميّ على أساس المضاربة.

ثمّة اختلافان هامّان تتميّز بهما ودائع التوفير في مصرف خلْو من الفائدة: (١) يجب السماح للمدّخر بسحب ماله ساعة يشاء، في حين يتوجّب إبقاء الودائع الثابتة في المصرف مدّة لا تقلّ عن ستّة أشهر؛ (٢) بإمكان المصرف أن يحتفظ على سبيل الاحتياط بنسبة مئويّة من وديعة التوفير تُعتبر كقرض، وتُستبقى كعملة ائتمانيّة لن تُوظَّف في الاستثمار (بنك ٩٧).

(ب) **الودائع الحقيقيّة**. لا تختلف هذه الأموال، التي يُبقيها المودع في البنك للأمان والتخزين، عن نظامها في الأعمال المصرفيّة التقليديّة على الإطلاق. ويجوز من الناحية القانونيّة فرض رسم على حفظ الودائع الحقيقيّة.

يقول الصّدر إنّ الدور الاقتصاديّ للودائع المصرفيّة، تقليديّاً، له ثلاثة جوانب:

(١) الودائع هي وسيلة لمضاعفة الأموال، من خلال «الضمانات القوية المشتقة من عنصر الثقة في البنوك. وبذلك تزداد وسائل الدفع في المجال التجاري والاقتصادي» (بنك ٩٨-٩٩).

(٢) تمثّل الودائع أموالاً كانت عديمة الجدوى اقتصادياً، لحين وضعها في المصارف. وتساهم من خلال انضمامها إلى الأسواق الاقتصاديّة بإنعاش اقتصاد البلاد، وتنشيط نموّها الصناعي والاقتصادي.

(٣) تُسهم الودائع في علاقة ائتمانيّة متزايدة[٣٤]، وتتمتّع بقدرة ذاتيّة على التضاعف من خلال الأعمال التجاريّة.

ومرّة أخرى، يبحث الصّدر هذه النقاط الثلاث من وجهة نظر الشريعة.

(١) تتحوّل الودائع، كوسيلة للدّفع، عبر إصدارات شيكّات، «ديناً في ذمّة البنك للمودع» (بنك ١٠٠). وكما هي الحال بالنسبة إلى كلّ القروض، فهي مقيّدة بمطلبين من القانون.

من الممكن أولاً استخدام قرض للتعويض عن قرض آخر من خلال حوالة، ويجوز استعمال الشيك كوسيلة للدفع، أيّ «أداة وفاء» الدين. يحق

ثانياً للمرء استخدام القرض «كوسيلة دفع ينصبّ عليها العقد مباشرة، كأن يشتري الدائن بالدين الذي يملكه في ذمة مدينه بضاعةً، أو يهب ذلك الدين لشخص آخر» (بنك ١٠٠).

بموجب الفقه الإسلاميّ، لا يجوز القبول بالبديل الأخير إلا بعد استيفاء شروط معيّنة: (١) طالما أنّ البضاعة المشتراة ليست سلعة مؤجّلة، لأنّ القرض في مثل تلك الحالة يُشترى مقابل قرض آخر، والشرع يحرِّم صفقة من هذا القبيل؛ (٢) إذا وهب الدائن شخصاً آخر دينه، فمن غير الجائز أن يكون الموهوب له سوى المدين نفسه؛ وإلاّ اعتبرت الهبة باطلة، لأن «قبض الموهوب له للمال الموهوب شرط في صحّة الهبة» (بنك ١٠٠).

في الختام، يقترح الصّدر استثناء تعقيدات النظريّة الثانية، والاكتفاء بإبقاء الأولى. فيُحبِّذ النظر إلى الشيكات كوسيلة للدفع، تُستخدم كأدوات وفاء. وبموجب هذه النظريّة، تُجيز الشريعة الإسلاميّة استعمال الشيكّات.

(٢) لا يرى الصّدر أيّ مشكلة في النظرة الثانية إلى الودائع كطريقة لتراكم رأس المال، بهدف استخدامه اقتصادياً. لكنّ النظريّة التقليديّة غير مقبولة، إلاّ إذا تحقّق استعمال الأموال عبر عمليّة المضاربة.

(٣) تثير نظريّة إحداث الودائع تداولاً ائتمانياً أكثر اتّساعاً في العمل المصرفيّ سؤالاً قانونياً، هو التالي:

«هل يتاح للبنك اللاربوي أن يخلق الائتمان وبالتالي الدائنية بدرجة أكبر من كمّية الودائع الموجودة لديه فعلاً؟» (بنك ١٠٢).

تُستخدم فرضيّات ثلاث (بنك ١٠٢-١٠٥) لشرح المشكلة والكيفيّة التي يرى فيها الصدر مطابقتها مع الشريعة:

(أ) قيمة الودائع في البنك ألف دينار. يأتي مقترضان محتملان للحصول على قرضين منفصلين، فيلتزم البنك تجاهَ المقترضين لعلمه بأنّهما سوف يودعان لديه المال المقترَض منه، وأنّهما لن يسحبا هذا المال في الوقت ذاته.

(ب) قيمة الودائع في البنك ألف دينار. يحصل مقترض محتمل على قرض من البنك بقيمة ألف دينار، ويدفع المبلغ كلّه لدائنه، الذي يودعه بدوره في البنك. يحضر مقترض آخر، ويحصل على قرض بألف دينار. وهكذا ينجح البنك، مرّة أخرى، في إقراض ألفيْ دينار، مع أنّ في خزائنه ألفاً واحداً فقط.

(ج) قيمة الودائع في البنك ألف دينار. يحرِّر شخصان ليست عندهما حسابات في البنك سنديْن عليه، قيمة كلٍّ منهما ألف دينار. يقبل البنك هذين

السندين كليهما كقرضين يتلقّى فائدة عليهما، حتى ولو أنّ المودَع لديه هو فقط ألف دينار، لأنّ دائني الساحبين لن يُقْدما، في تقديرات البنك، على سحب أموالهما في وقت واحد.

يستخدم الصّدر هذه الافتراضات الثلاثة، التي تمثّل قدرة البنك على تحويل ودائعه إلى رأس مال والاستفادة منه، لإظهار كيف من الممكن، أو من غير الممكن، قبول الفقه الإسلاميّ بالصفقات المصرفيّة الراهنة.

توفّر الحالتان (ب) و(ج) مثلاً عن قانونيّة المعاملات الحديثة، على ضوء الشريعة. وتتكوّن الحالة (ب)، بالنسبة إلى الصّدر، من قرضين منفصلين، يكون فيهما «تسلّم» المال فورياً. ولذا، فإنّ القرضين كليهما صالحان شرعياً.

في الحالة (ج)، تنجم مديونيّة البنك عن قبوله السندين كضمانة لمعاملة القرض. ويُعتبر البنك عندئذ، كما ينبغي، دائناً بمبلغ ألفي دينار لمحرّرَي السندين ومديناً بألفيْ دينار لساحبي السندين.

وفي الحالتين معاً، يكون السبب القانونيّ موجوداً وساري المفعول. ففي الحالة (ب)، يشكّل قبض المقترض للمال هو السبب القانونيّ؛ لصحّة المعاملة في حين أن السبب في الحالة (ج) هو قبول البنك للسند.

أما في الحالة (أ)، فيبدو أنّ الصدر لم يتمكّن من إيجاد أسس قانونيّة كافية لشرعنة قروض البنك للمقترضين. وتكمن المشكلة التي تواجهها النظريّة القانونيّة، في أن المصرف يَعد فقط بتأمين قرض الألف دينار لكلّ مقترض محتمل، في حين أن المال غَير متوفّر في خزائنه. وهذا التعهّد، أو الوعد بالاقراض التزام غير مقبول في الفقه الإسلاميّ، لأن عنصر القبض، الذي يعتبره القانون ضرورياً للقرض، مفقود في هذه المعاملة.

ويستتبع هذا الأمر احكاماً هامّة إذ يوحي الصّدر في الحالة (أ) بأن المعاملة باطلة لأن العمليّة الرسميّة للقبض لم تحدث.

لكنّ هذا «القبض» لا يعني وجوب الفصل الفعلي والنهائي للمال المقرَض عن المقرض، أي البنك، وإدخاله في الملكيّة الرسميّة للمقترض. فبإمكان المقترضَ أخذ المال، وإيداعه في حسابه الجاري في البنك. ولكن، ألاّ يشكل ذلك الأمر تلك العناصر ذاتها، المحدِّدة لمعنى «المقاصة الجبريّة»، التي صوِّرت سابقاً كآليّة إلزاميّة تعمل حتماً عندما يكون الالتزامان التزامين متقابلين؟ وفي هذه الحالة، ألن تقوِّض تلك العمليّة الإلزامية هذه المعاملة برمّتها، عبر إبطالها تلقائياً القرضين كليهما - أي القرض من البنك للمقترضين، والقرض من المقترض-المودع للبنك؟

الجواب هو لا؛ إذ ليس ثمّة تعويض في هذه الحالة، لأن للقرضين شروطاً مختلفة على نحو جوهريّ. فلقد عقد المقترض في القرض الأوّل التزاماً هو، إلى حدّ ما، طويل الأجل. ولكن، عندما يفتح المقترض المتحوِّل إلى مودع حساباً جارياً بالقرض الذي تسلّمه لتوّه، لا ترتبط بالمعاملة شروط موقوتة، ولا تعود ثمّة وظيفة للمقاصّة الجبريّة.

د) معاملات أخرى

يخصّص البنك اللاربويّ قسماً طويلاً لعدد من الصفقات والمعاملات الماليّة الراهنة، التي تُجرى عادة في نظام مصرفيّ. ومرّة أخرى، يبحث الصّدر هذه المعاملات من وجهة نظر تمشّيها وتطابقها مع مبادئ الشريعة وتعاليمها؛ فيقسمها إلى فئات ثلاث.

الفئة الأولى: الخدمات للزبائن

تتعلّق الفئة الأولى بالخدمات التي يقدّمها المصرف لزبائنه، وبما يقرّر الحصول عليه من فائدة-عمولة على هذه الخدمات. وتعتمد المسألة الأساسيّة، التي تحدّد ما إذا كانت هذه الخدمة أو تلك صحيحة من الناحية القانونيّة، على عدد من العوامل المتغيّرة والمتباينة، يبحثها الصّدر بطريقة منهجيّة.

يُخصّص الصدر قسماً طويلاً، عنوانه «الجزء الأوّل من نشاطات البنك» (بنك ١٠٦-١٥٢)، لخدمات مختلفة في المعاملات المصرفيّة العصريّة، التي يبحثها أيضاً ببعض التفصيل من حيث انسجامها مع سياسة بنك لا يقبل الرِّبا.

الخدمات المذكورة في هذا الجزء هي «تحصيل الشيكات، وتحصيل الكمبيالات، والتحصيلات المستندية، وقبول الشيكات والكمبيالات» (بنك ١٠٦). وتُقتبس الأطروحة الموجَّهة للتحقيق في كلّ هذه الصفقات والمعاملات من السؤال المطروح عن الشيك: «هل بإمكان البنك من الناحية الشرعية أن يتقاضى عمولة (أجرة) على تحصيل الشيك؟» (بنك ١٠٨).

يُخصَّص العديد من الأقسام الرئيسيّة والثانويّة في الكتاب لهذه العمليّات المصرفيّة، لكنّ الاكتفاء فقط ببعض أبرز تحليلات الصّدر يفي بالغرض في دراستنا.

الشيكّات. سبق للصّدر أن تناول شرعيّة الشيكّات المعتبَرة كمعاملات بين

الأطراف المعنيّة من خلال البنك، فعرض تبريرين قانونيّين (نظريّة الاستيفاء، ونظريّة تلازم قرضين متتاليين)، وأوحى بأنّ النظريّة الأولى أكثر شمولاً وبساطة. أمّا المسألة في هذا الباب، فهي قانونيّة استيفاء عمولة على دور البنك في عمليّة التحصيل.

يدرك الصّدر أن المصرف، في واقع الأمر، لا يتقاضى في العموم أيّ عمولة على الشيكّات المسحوبة لزبائنه، إلاّ في بعض الحالات التي تكون فيها المعاملات مع دول أخرى وتشمل خدمات في الخارج (بنك ١٠٨، هامش). لكنّه، مع ذلك، مهتمّ بمشروعيّة مبدأ فرض العمولة على ضوء الفقه الإسلامي.

يتفحّص الصّدر حجّتين قانونيّتين لهما تأثير على هذه العمليّة، قائلاً إنها مسألة تحويل واحد أو مزدوج، أو تحويل مرتبط بمبيع. وتكون المعاملة تحويلاً واحداً، إذا سُحب الشيك في المكان عينه وبالمصرف ذاته حيث يحصّله المستفيد-المسحوب عليه، أي الدائن الذي يعوّض له الشيك عن دينه. لكن التحويل يكون مزدوجاً إذا تمّ التعامل مع بنك آخر. وفي هذه الحالة، يكون هناك تحويل من ساحب الشيك على المصرف الذي يُسحب الشيك عليه، إلا أن محصِّل الشيك يتعامل مع مصرف مختلف، يسجّل مبلغ الشيك على حساباته مع المصرف الأوّل؛ ويعني هذا الأمر، كما يضيف الصّدر، أن البنك الأوّل حوّل شيك الساحب إلى البنك الثاني، الأمر الذي يجعل التحصيل نتيجة تحويلين متتابعين.

غير أنه من الممكن أيضاً احتساب الشيك كعمليّة تجمع بين تحويل وبيع. فالساحب يُجيّر الشيك لمنفعة المسحوب عليه من خلال البنك، فيصبح المسحوب عليه مالك قيمة الشيك. وتُنفّذ بعدئذ صفقة البيع، عندما يبيع الساحب-المالك الحصّة التي يملكها مع البنك؛ الأمر الذي يعني عندئذ بيع الدَّين.

ويضيف الصّدر أن تبنّي أيّ من التبريرين يجعل عمليّة الشيك صحيحة ونافذة المفعول بموجب الفقه الإسلاميّ. أمّا من حيث تقاضي عمولة على سحب شيك، فهذا أمر ليس مقبولاً في رأي الصّدر إلا إذا سُحب الشيك على بنك غير بنك التحصيل، أو إن لم يكن للدائن-المسحوب عليه أيّ حساب في بنك التحصيل. وفي حال وجود حساب، يجوز للمصرف استيفاء عمولة في حالة واحدة فقط: أن تكون ثمّة اتّفاقيّة مسبقة بهذا الصّدد بينه وبين دائنيه. ويكون التمييز هنا لأنّ العمليّة في الحالة الثانية لن تحوِّل ملكيّة الدَّين إلاّ

بالموافقة الرسميّة للمدين البديل، أي المصرف (بنك ١٠٩).

أمّا إذا كانت للبنك فروع في مواقع مختلفة من البلد ذاته، مثل بغداد والموصل، فيمكنه المطالبة بعمولة على سحب الشيك في منطقة غير تلك التي أودع فيها الساحب حسابه.

نشاطات أخرى: تأمينات، تحويلات، إلخ. يناقش الصّدر، إلى جانب الشيكّات، بعض النشاطات الأخرى التي تقوم بها المصارف، مثل التّحويلات، وبخاصّة عندما تشمل مسافات شاسعة؛ ويعتبر فرض العمولات والرسوم على هذه العمليّات قانونياً. وبإمكان البنك أيضاً استيفاء رسوم على كفالته شركات مؤسّسة حديثاً، وإصداره الأسهم، وائتمانه على كتب ماليّة، وضمانه الاعتمادات المستنديّة، واختزانه بضائع معيّنة، وما شابه. وتُعتبر كلّ هذه النشاطات على العموم شرعيّة، ولا يجد المرء فوارق تذكر بين الطريقة المتّبعة لتنفيذها في المصارف التقليديّة ونظيرتها الواجب اتّباعها من جانب مؤسّسة إسلاميّة.

إلا أنّه خلال مناقشة فرض الرسوم على تحصيل الكمبيالات، يُصرّ الصّدر على منع البنك الإسلاميّ من فرض مثل هذه الرّسوم، ما لم يكن بإمكان البنك تبرير العمولة باعتبارات قانونيّة ملائمة للخدمة التي تقتضي استيفاء الرسم.

ويقول الصّدر إنّ من حقّ البنك فرض رسم على سند يحصّله لفائدة زبائنه «سواء تمّ التحصيل عن طريق تسلّم المبلغ نقداً أو عن طريق ترحيل قيمة الكمبيالة من الرصيد الدائن لمحرّر الكمبيالة في البنك إلى الرصيد الدائن للمستفيد، ومعنى هذا الترحيل هو حوالة محرّر الكمبيالة دائنه على البنك» (بنك ١٢٠).

إلاّ أنّ ثمّة فارقاً بين وضع يأتي فيه المسحوب عليه إلى البنك ومعه سند سُحب أصلاً على البنك، ويطلب عندئذ من البنك تحصيله، وبين وضع يأتي فيه المسحوب عليه إلى البنك ومعه سند على البنك من دائنه.

> ففي الحالة الاولى يجوز للبنك اخذ عمولة لقاء اتصاله بالمدين ومطالبته بالوفاء الذي سوف يتم إما بتسليم المبلغ نقداً أو بترحيل الحساب. وأما في الحالة الثانية فالبنك يصبح بتحويل محرر الكمبيالة عليه مديناً للمستفيد بقيمة الكمبيالة بدون حاجة الى قبوله، لأن المحرر له رصيد دائن في البنك والتحويل من الدائن على مدينه ينفذ دون حاجة الى قبول المدين، واذا أصبح البنك مديناً فلا مبرر لأخذه عمولة على وفاء دينه (بنك ١٢٠-١٢١)[٣٥].

العملات الأجنبيّة، والذهب، ورسوم البنك. ثمّة فارق أهمّ بين النظّام

المصرفيّ التقليديّ ونظيره الإسلاميّ، أقلّه في النظريّة الفقهية التي تقوم هذه النشاطات على أساسها، يتعلّق في رأي الصّدر بنظام العملة في عمليّات الصرف.

«أحكام الصرف في الفقه الاسلامي تختلف من نوع من النقود الى نوع آخر...» (بنك ١٤٦). فطالما أن العملة المعنيّة بالأمر ورقيّة، يحدّد الأساس الذي تقوم عليه هذه العملة الورقيّة كيفيّة حكْم القانون للعمليّات الجارية عن طريق تلك العملة.

ففي حالة الذهب والفضّة، يقول الصّدر إن الفقهاء الكبار سمحوا على العموم باستخدامهما في المعاملات التجاريّة بشرطين:

التوازي في الكميّة بين الثمن والسلعة عندما يكون الاثنان مصنوعين من ذهب أو فضّة؛ والتنفيذ الكامل والفوريّ للمعاملة «في مجلس العقد».

ويتصدّى الصّدر لهذا التقسيم، معترفاً بأنّ الواقع لا يتطلّب سوى شرط واحد فقط للصفقات المشتملة على ذهب وفضّة. فالتعادل ضروريّ، لكنّ التبادل يجب ألاّ يكون فوريّاً. ويوضح الشرط الثاني، وهو إنهاء المعاملة على الفور، في حال «بيع الذهب أو الفضة بمثلها أو بالنوع الآخر. اما في حالات بيع الذهب بالذهب او الفضة بالفضة فلا يلزم التقابض في مجلس العقد ويصحّ البيع بدونه» (بنك ١٤٧-١٤٨). ويصرّ الصّدر على أنّ شرط التعادل، في حالة استبدال ذهب بذهب، هو الوحيد الوارد في الحديث؛ ومن ثمّ فلا حاجة إلى استحداث شرط آخر. أضف إلى ذلك، أنّ التبادل المتعادل كاف لاتمام معاملة قانونيّة سارية المفعول؛ بما أن فرض زيادة في المبادلة، أي شراء مزيد من الذهب بذهب أقلّ، هو رباً محرّم. ومن الممكن إتمام التبادل الرسميّ في مكان غير الذي جرى فيه التعاقد، بدون الإضرار بمشروعيّة المعاملة وصحّة مفعولها.

وأخيراً، يجب السماح للبنك بشراء العملات الأجنبيّة وبيعها، مع حقّه قانوناً في تحقيق أرباح من جرّاء هذه الصفقات. وعلى نحو مماثل، يجوز للتّاجر أن يطالب مصرفه بعمولة، لضمان ألاّ يزداد ثمن بضاعة بالعملة الأجنبيّة في حال تخفيض قيمة تلك العملة، وأن تكون مدفوعاته الحاليّة بالعملة المحلّية كافية في وقت تسليم البضاعة.

وهذا جائز أيضاً من الناحية الشرعية ما لم يكن الثمن الذي اشترى به البنك العملة الأجنبية الآجلة مؤجّلاً أيضاً في نفس عقد الشراء. وأمّا إذا كان كذلك فيصبح من بيع الدين بالدين وهو باطل شرعاً... وإذا أريد تأجيل الثمن فيمكن الاتّفاق على

ذلك خارج نطاق عقد الشراء (بنك ١٣٩).

الفئة الثانية : قروض وتسهيلات

تمثّل الفئة الثانية «القروض والتسهيلات» التي يقدّمها البنك، ويشتمل هذا الجزء على ثلاثة نشاطات رئيسيّة : (١) القروض بالمعنى الضيّق للكلمة؛ (٢) الأوراق التجاريّة، وعمليّات الحسم المتعلّقة بها؛ (٣) كتُب الاعتماد (بنك ١٥٣-١٥٥).

القروض العاديّة: تشمل القروض، بمفهومها العامّ، خدمات مصرفيّة أخرى ربما ينتهي بها الأمر لتصبح قروضاً. ويتحتّم أن يُطوَّر تحليل الشريعة الأساسيّ للقروض إلى «سياسة عامّة» من شأنها اجتناب الرِّبا. وتتلخّص هذه السياسة، بعد المعلومات التي جرى استعراضها في الجزء الأوّل من الكتاب، وفقاً للخطوط التالية :

أوّلاً : تحوّل القروض والتسليفات إلى عمليّات مضاربة.

ثانياً : عندما لا تكون المضاربة ممكنة، يتعيّن تنفيذ عمليّة الإقراض بحسب القواعد والأنظمة التي سبق ذكرها[٣٦].

ثالثاً : يشترط على المقترض لدى القبول بمشروع قرض «دفع أجرة المثل لقاء كتابة الدين وضبطه» (بنك ١٥٥).

رابعاً : دفع «مقدار الفائدة عند الوفاء».

خامساً : إذا دفع المقترض هذه القيمة كمنحة («حبوة») للبنك، يصير بالإمكان اعتباره زبوناً من الدرجة الأولى، وتُعطى له في قروض لاحقة أفضليّة على المقترضين الذين تعاملوا والفائدة كقرض لا كحُبْوة.

خصم الأوراق التجارية : يعتبر الصّدر مثل هذه الحسومات شكلاً آخر من أشكال الرّبا، لأنّ الحسم يعني للمصرف زيادة على قيمة الكمبيالة المحسومة مقابل منح بائعها أجلاً أطول. إلاّ أنّ في استطاعة الخصم عدم التحوّل إلى ربا، طالما أن بالإمكان تفسير العمولة المدفوعة للبنك بأنها خدمة تقدّم مقابل «تحصيل المبلغ في مكان آخر» (بنك ١٥٦-١٥٧).

وقد لا يكون هذا الأمر حافزاً كافياً للبنك، الذي أحلّ نفسه محلّ المستفيد من الحسم.

لم ينشأ بين البنك وبين محرّر الكمبيالة أي عقد لكي يفرض عليه في ذلك العقد شروطه.

ولهذا أرى أن يطوّر تكييف عملية الخصم من الناحية الفقهية، فبينما كانت في شرحنا المتقدم متألفة من عناصر ثلاثة وهي: القرض، والحوالة والتعهّد، يمكن أن تكيّف على أساس آخر فيفرض فيها قرض يتمثّل في المبلغ الذي يتسلّمه المستفيد من البنك عند خصمه للكمبيالة وتوكيل من المستفيد للبنك في تحصيل قيمة الكمبيالة من محررها عند حلول موعدها ... يظلّ محرّر الكمبيالة مديناً للمستفيد الذي خصم تلك الورقة لا للبنك، وانما البنك دائن للمستفيد ووكيل عنه في قبض قيمة الكمبيالة عند موعد حلولها (بنك ١٥٨).

ثمّة تبرير قانوني آخر لعمليّة الخصم، قائم على نظريّة البيع. ويقبل بعض الفقهاء هذه العمليّة على أساس قانونيّة بيع قرض ما، إن لم يكن القرض بالذّهب، أو الفضّة، أو سلعة آخرى قابلة للوزن. لكنّ الصّدر على ما يبدو، لا يؤيّد هذه النظريّة، «فهناك روايات خاصّة دلّت على أن الدائن إذا باع دينه بأقلّ منه فلا يستحقّ المشتري من المدين إلاّ بقدر ما دفع الى البائع ويعتبر الزائد ساقطاً من ذمّة المدين رأساً ...» (بنك ١٥٩)[٣٧].

خطابات الاعتماد. يشرح الصّدر، بعد توضيحه ماهيّة الطبيعة العامّة لخطابات الاعتماد، سبب اعتبار العمولة المفروضة على إجراء العمليّات الاعتماديّة والمقاصّة المستبعة حُكماً سارية المفعول ومقبولة من الناحية الفقهية. وتبرّر العمولة، التي يحقّ للبنك الإسلاميّ تقاضيها عند إصداره خطاب اعتماد، عبر أيّ من التخريجات القانونيّة الثلاثة التالية:

يُعتبر البنك مديناً لحامل الخطاب، ومن حقّه استيفاء عمولة متى سُدِّدت القيمة في موقع آخر.

إذا كان خطاب الاعتماد قرضاً من البنك لحامله، يجوز فرض عمولة شرط تسديد المبلغ في مكان مختلف. وتكون العمولة تعويضاً لحامل الخطاب عن تسلّمه قيمة القرض في مكان مختلف. وتزداد قانونيّة هذه العمولة صحّةً إذا دُفعت قيمة خطاب الاعتماد بعملة أجنبيّة، ممّا يحمّل البنك نفقات إضافيّة.

وأخيراً، إذا اعتُبر خطاب الاعتماد تفويضاً لحامله كي يتسلّم قيمة الخطاب بعملة أجنبيّة، يكون في استطاعة البنك أن يطالب «بعمولة كجعالة على هذا التفويض» (بنك ١٤٦، ٢٤٧-٢٤٨).

الفئة الثالثة: شراء الكمبيالات

تتكوّن الفئة الثالثة للصفقات والمعاملات ممّا يصنّفه الصّدر كـ «استثمار» (بنك ١٦١-١٦٣). ويعني الاستثمار «توظيف البنك لجزء من أمواله الخاصّة

أو الأموال المودعة لديه في شراء الأوراق المالية». وقواعد الممارسة بالنسبة إلى هذه الأوراق التجاريّة (الكمبيالات) في التعامل المصرفيّ التقليدي «واتّجار البنك بالسندات يعتبر من الناحية الفقهية كاتّجار أي شخص آخر بشراء وبيع تلك السندات» (بنك ١٦١). وثمّة طريقتان لتبرير المتاجرة المصرفيّة بالكمبيالات فقهياً:

(أ) عن طريق القرض: إن الطرف الذي يصدر صكّ الدَّين بقيمة ألف دينار ويبيعه بتسعمئة وخمسين يحصل في الواقع على قرض من مشتري الصكّ، مع الإدراك المسبق بأن البائع سوف يسدّد صكّ الشاري مع فائض خمسين ديناراً في نهاية العام.

(ب) عن طريق البيع: إنّ الطرف الذي يُصدر الكمبيالة بمبلغ ألف دينار، يبيعها في الواقع بألف لفترة سنة مقابل الدفع الفوريّ لتسعمئة وخمسين. لكنّ هذا الأمر هو مجرّد «تغطية لفظيّة» لعمليّة يجب وصفها بالقرض.

ومهما كانت التبريرات، فإنّ «الفرق بين القيمة الإسمية للسند وقيمته المدفوعة فعلاً من قبل البنك هي رباً» (بنك ١٦٣). وليس بإمكان البنك أن يتعاطى في مثل هذه النشاطات إلاّ إذا كانت هذه الصكوك صادرة عن الحكومة، أو عن جماعة في القطاع الخاصّ ووفقاً للنُّظم المنوّه عنها في الجزء الأوّل من الكتاب. «ولا يمكنه [البنك اللاربوي] أن يتعاطى بيع وشراء السندات خارج نطاق هذه الحدود» (بنك ١٦٣).

المصارف في بيئة إسلاميّة

أعدّ «اقتصادنا» و«البنك اللاربويّ»، كما أشرنا سابقاً، قبالة خلفيّتين اجتماعيّتين وماليّتين مختلفتين جداً. ففي «اقتصادنا»، أصرّ الصّدر على دور الدولة في الاقتصاد، وأيضاً على ضرورة إحلال «العدالة الاجتماعيّة»؛ وكانت الأحكام الإسلاميّة الخاصّة بالّربا جزءاً من الدور المؤازر لقيام دولة تدخّليّة. في عام ١٩٦٩، أصبحت القضيّة هامشيّة، وتركّز اهتمام العمل الجديد بشأن المسائل المصرفيّة على إدخال نظام إسلاميّ في بيئة رأسماليّة. بعد ذلك بأعوام عشرة، عندما كانت الثورة الإسلاميّة على جدول الأعمال في إيران والعراق معاً، برز مجدّداً بعدٌ آخر للمصرفيّة الإسلاميّة. ففي سلسلة بعنوان «الإسلام يقود الحياة»[٣٨]، أصدر الصّدر كتيّباً عن مبادئ مصرف يعمل بدون ربا ضمن إطار اقتصاد إسلاميّ. وكانت هذه الدراسة محاولة

لإعطاء رسم تخطيطيّ لخلفيّة نظام مصرفيّ في دولة نجحت في ترسيخ نفسها على أثر نشوب ثورة إسلاميّة. وكما في مقالاته عن «خلافة الإنسان» و«اللمحة الفقهيّة»(٣٩)، كانت إيران، ومن المحتمل أيضاً العراق، الهدف الواضح لعمله.

ويشير الصّدر على نحو مقتضب إلى كتاباته السابقة، بمناسبة تذكّر ملاحظات «إنسان مسلم - جعلت منه مسيرة الانحراف في عالمنا الإسلامي وزيراً في بلده - [وقد عبَّر] عن هذه الغرابة إذ قال لي شخصياً بكل طفولة وسذاجة اني اندهشت حينما سمعت باسم البنك اللاربوي تماماً كما أدهش حينما اسمع إنساناً يتحدّث عن الدائرة المربّعة»(٤٠).

أراد الصّدر أن تكون «الأسس العامّة للبنك في المجتمع الإسلامي» مقدّمة لعمل أكثر شمولاً وإحاطة بالموضوع (أسس ٢٤)، وحملت الطبعة الأولى المنفصلة للكتيّب كلمتَيْ «الجزء الأوّل». ومن المرجّح أن «التفاصيل» الموعود بها لم تُكتب أبداً، لكنّ كتاب «الأسس» يعطي صورة جيّدة عن مقاربة الصّدر لمشكلة العمل المصرفيّ في الدولة الإسلاميّة؛ علماً بأنه لا يتضمّن تفصيلاً يُذكر بالمقارنة مع التحليل المدقّق في «البنك اللاربويّ»، ولا يوضح كلّياً الصيغ الدقيقة لعمليّات البنك في بيئة إسلاميّة محبِّذة وداعمة. لكنّ الفلسفة العامّة للنّظام واضحة المعالم.

هذا وقد عادت المغايرة مع النظام الرأسماليّ، وليس هذا بالأمر المستغرب على ضوء الخلفيّة الشعبيَّة للثورة الإيرانيّة. وكما في «اقتصادنا»، كان الكرّاس عن البنك عنصراً إضافياً في هيكل يعتبر أن «النظام الإسلامي كل مترابط الأجزاء وتطبيق كل جزء يهيّئ إمكانيات النجاح للجزء الآخر في مجال التطبيق ويساعد على دوره الإسلامي المرسوم» (أسس ١٣).

وبالنسبة إلى الصدر، إنه من الممكن تقسيم دور المصارف، في النظام الرأسماليّ، إلى جزئين: دور موضوعي، هو التعبئة الماليّة لمشاريع صناعيّة وتجاريّة؛ ودور ذاتيّ، هو تركيز رأس المال في أيدي قلّة يتحكّمون بالاقتصاد، ويستخدمون رأس المال هذا في فترات لاحقة لتناسل النظام وتعزيزه.

يشارك البنك في بيئة إسلاميّة الدور الموضوعيّ للنظام المصرفيّ الرأسماليّ في حشد الأموال، ولكنّ الدور الذاتيّ مختلفٌ تماماً. فالفرق الأساسي مبني على أولوية العمل في انتاج الثورة، وفي عنصر المخاطرة(٤١). ففي حين أنّ مصارف الأنظمة الرأسماليّة تسمح للرأسماليّ أن يحصل على «دخل ثابت منفصل لا عن العمل فقط بل عن أي مخاطرة أيضاً» (أسس ١٠)، يشكّل

مفهوما العمل والمخاطرة عاملاً مركزيّاً وأساسيّاً للمحيط الماليّ في النظام الإسلاميّ.

وفي هذا المجال بالذات، تبدو الأهمّية الكبرى لدور الدولة، وهو الذي غاب كلّياً عن اطروحة سنة ١٩٦٩ بصدد البنك الإسلاميّ. فمسؤوليّة الدولة لإحلال العدالة الاجتماعيّة ومساعدة المستضعفين والفقراء[٤٢] تقضي باستخدامها الوسائل الموضوعة في تصرّفها ضمن «منطقة الفراغ» (أسس ١٧) لمنع الاحتكار، وجباية الزّكاة على الأموال غير المنتجة، وتشجيع منح المحتاجين قروضاً بدون أيّ عمولات أو رسوم (أسس ١٥-١٨). وهذه هي مسائل من صلب السياسة العامّة، المنسجمة مع دور الدولة كمنظّم لتوزيع الثروة.

ومن وجهة نظر ماليّة أكثر تحديداً، يفترض الصّدر صيغتين للعمل المصرفيّ.

من الطبيعيّ أن يرحّب البنك بالودائع، ويتّخذ الاستخدام الأوّل للأموال المودعة صفة «قرض مضمون» للمودِع، الذي يصبح دائناً للبنك بشروط محددة؛ ويكون في استطاعته سحب ودائعه ساعة يشاء. وبإمكان المودع أن يفرد أمواله لمشاريع خيريّة محدّدة، وعندها يفتح المصرف حساباً خاصاً لهذا الغرض. والنقطة الأهمّ في ملاحظات الصّدر، هو وجوب تمكّن المودع من الاحتفاظ بـ«قيمة حقيقيّة» لأمواله، ووقايتها من التضخّم الماليّ: «فليس من الرّبا أن يدفع البنك لدى الوفاء ما يمثّل قيمة ما أخذ وتقدّر القيمة الحقيقية على أساس الذهب وسعر الصرف بالذهب» (أسس ١٩).

وتعتمد الصيغة الثانية للعمل المصرفيّ على المضاربة. فإذا جرت المضاربة مباشرة من خلال البنك الذي ينفّذ مشروعاً اقتصادياً، تقسم الأرباح بين المصرف والمودع على الأسس المتّفق عليها مسبقاً في عقد المضاربة. وإذا اكتفى البنك بدور الوسيط، تكون المضاربة بين المودع والمقترض، ويتقاضى المصرف عمولة على توسّطه. لكنّ البنك، في هذه الحالة، لا يسمح بأن «يتمتّع المودع بضمان ماله» (أسس ٢٠). ويبدو رفض إعطاء أي ضمانة في هذا المجال متناقضاً مع ضمان البنك للأموال المودعة لفترات ثابتة محدّدة، وفقاً للمخطّط الذي دافع عنه الصّدر في «البنك اللاربويّ». وليس واضحاً ما إذا كان الصّدر غفل عن التناقض بين القاعدتين المقترحتين، أم أنه اعتبر أنّ مثل هذه الضمانة لن تكون فاعلة إلاّ في بيئة غير إسلاميّة، حيث تتنافس البنوك التقليديّة مع مؤسّسات ماليّة لا تتقاضى الفوائد.

باستثناء ذلك، لا يختلف النظام الذي صوّره الصّدر في «الأسس» عمّا اقترحه عام ١٩٦٩؛ غير أنّ ثمّة فارقاً هاماً يبدو في العمليّة الإجماليّة لضبط المصارف في نظام إسلاميّ. ففي عام ١٩٦٩، كان المبدأ الأساس استقلال البنوك عن الدولة اللاإسلاميّة ذات الأنظمة غير الملائمة. بعد سنوات عشر، تغيّرت الصورة كلّياً: «إن عملية تجميع الأموال وتوظيفها تتولاّها في المجتمع الإسلامي الدولة نفسها عن طريق بنك رسمي ولا يسمح بالاستثمارات المصرفية في القطاع الخاصّ» (أسس ١٥). وهكذا، يتمّ تكريس الاقتصاد المسيّر.

الخاتمة: آفاق ماليّة جديدة للشريعة

عندما شرع محمّد باقر الصّدر، في أواخر الستّينات، في كتابة رسالة بحثيّة عن بنك خلْو من الفائدة، ردّاً على استفسار من وزارة الأوقاف الكويتيّة، لم يكن متوافراً في ذاك المجال سوى المناقشة في مصر حول الرِّبا.
وكان مقدّراً للمعاملات المجرّدة من الفائدة في النظام المصرفيّ، وكذلك لنبذ الرِّبا في أبسط المعاملات المحكومة بالقانون الإسلاميّ، أن تظلّ شأناً هاماً في عمليّة البحث عن بديل إسلاميّ من خلال الشريعة.
وبنتيجة ذلك، حدث تطوّران عمليّان بارزان. ففي المقام الأوّل، تأسّس عدد من المصارف الإسلاميّة، وبخاصّة منذ منتصف السبعينات. وفي المقام الثاني، بدأت بعض الدول الاسلامية في دراسة احتمال استبدال مؤسّسات غير ربويّة بأنظمتها المصرفيّة كلّها. مرّة أخرى، توجَّب على الشريعة أن تتكيّف[٤٣].
لا تزال الهوّة بين النظريّة والممارسة الفعليّة واسعة، غير أنَّه من الصعب على المؤسّسات والدول المهتمّة إمّا بالتشريع المدنيّ وإمّا بإنشاء «بيوت مال» إسلاميّة تجاهُل مآثر الفقهاء والخدمات التي أدّوها لهذا الحقل.

استدراك: اقتصاديّات المحامين والمؤرّخين

قد يبدو من الغرابة اقتراب أعمال الصّدر من كتابات مؤرّخين عصريّين. إلا أن وجوه الشبه هذه تتّضح بسبب لجوء علماء الدين والمؤرّخين على السواء إلى شهادة الفقه. فالمؤرّخون الاقتصاديّون لعالم الإسلام[٤٤]، والمتبحّرون في

هذا المجال ممّن كتبوا على وجه أخصّ عن أنظمته الائتمانيّة والماليّة(٤٥)، استطلعوا رسائل الفقه لما تُقدِّم لهم من اشارات لاقتصاديات العصر الإسلاميّ الكلاسيكيّ. وعلى نحو مماثل، اضطرّ علماء الدِّين لالتماس العون من أوثق الموادّ التراثيّة صلة بموضوعات نظريّاتهم الاقتصاديّة. فإذا كان ممكناً استخلاص وصفات من القرآن والحديث لإقامة النموذج الاقتصاديّ، إلاّ أن الأحكام المستقاة من تلك المصادر الأوليّة كانت ضعيفة الأداء اقتصادياً لسببين: فهي في جوهرها ذات طبيعة أخلاقيّة أكثر مما هي علميّة، وهي تفتقر إلى الدقّة.

وكان البديل المتاح لهم اعتماد مجموعة من الأفكار والمعلومات الخلدونيّة، التي اتّخذت من الإلماعات الاقتصاديّة في «المقدّمة» أساساً للبحث والتفحّص. لكنّ ابن خلدون، رغم كلّ الملاحظات الخارقة في «المقدّمة»، يبقى في المقام الأوّل مؤرّخاً. أما بالنسبة لعلماء الفقه الذين كانوا يبحثون عن مصادر تشكّل تتمّة لتوصيات القرآن والحديث، فكان ضرورياً استخراج ثروة طائلة من تراثهم هم أنفسهم، هو تراث الشريعة الصرف. فالنصوص الفقهيّة الأوّليّة من قرآن وأحاديث متناهية الإبهام، كمصادر للإجابات المطلوبة، ومن ثمّ كانت الجهود في هذا المجال بحاجة إلى عقل منهجيّ ذي قدرة تأليفيّة رفيعة، بإمكانه صهر مفاهيم الاقتصاد العصريّة المقتبسة من العُرف الغربيّ بمادّة قديمة عويصة وغير اقتصاديّة بطبيعتها الخام.

غير أنّ التوكيد على الموازاة بين المؤرّخين الاقتصاديّين ومحمّد باقر الصّدر ليس مطلقاً. فجهود الفقهاء المعاصرين، على عكس أعمال المؤرّخين، يجب أن توجَّه بحيث تكون تفسيرية وليس فقط وصفيّة. ويُلزم المنهج مؤرّخ الاقتصاد، لدى تنقيبه عن المعلومات خلال دراسة رسالة بحثيّة في الكتب الفقهية، بالاقتصار على إعطاء صورة واضحة عن حالة الوضع الاقتصادي في فترة من التاريخ معيّنة، وعن دور المؤسّسات التسليفيّة وكيفيّة عملها. ولكنّ العالم العصريّ يسعى، في أثناء تفحّصه الرسالة البحثيّة ذاتها، إلى استخراج حجَج مقنعة، جاهزة للاستعمال الفوريّ في النظام الذي يحاول رسمه، كردّ على التحدّيات المعاصرة. ومن غير النافع أن تكون المادّة المستخرَجة من النصّ مجرّد معلومات تصويريّة أو تفسيريّة، وإنّما يتوجّب كونها قابلة لأداء وظيفتها فعلياً وتطبيقياً، أكان ذلك في الدولة او في المصرف. وليس عجباً ان يكون مثل هذا البحث معقّداً وعويصاً.

ومن الممكن تلخيص الحواجز المنهجيّة المعترضة سبيل الاقتصاديّ

المعاصر، في بحثه عن نظريّة إسلاميّة متزامنة للاقتصاد وللنّظام المصرفيّ (بالمغايرة مع العمل التعاقبيّ للمؤرّخ)، بأنّها هرم من القيود والكوابح.

ولكون التقاليد الاقتصاديّة التحداريّة غير موجودة في الإسلام، يقتضي الأمر استجواب النصوص الأخرى في التراث «اقتصادياً». وهذه العمليّة، بحُكْم الاضطرار، إنتقائيّة إلى حدّ كبير؛ ولذا، فقد انتقد بعض علماء السنّة نظريَّة الصدر للاجتهاد على نحو صحيح من ناحية انصياغهم للتراث. لكنّ هذا الجهد التخيّليّ بذاته هو الذي يعزّز إبداعيّة الصّدر وأصالة أعماله؛ إذ كان من الضروريّ تفكيك منطق النصّ الأصليّ في سبيل التجديد.

كذلك، فإنَّه من غير الممكن قصْر النصوص المستعان بها والمستفاد منها على القرآن والسنّة؛ إذ لا يتضمّن الكتاب الكريم والحديث الشريف موادّ كافية لنظريّة اقتصاديّة. ولذا يستوجب البحث تناول العلماء مصادر أكثر ثراء من حيث المعلومات المحدّدة والتفاصيل، توفّرها النصوص الفقهيّة. وليس في استطاعة «الاقتصاد الإسلاميّ» الاتّسام بالجدّية المطلوبة إلاّ من خلال التراث الفريد للفقه الإسلامي، لأنَّه التراث الوحيد القادر على تأمين أدوات مفاهيميّة تكون حقّاً «إسلاميّة». فإذا نقّب العالم الإسلاميّ المعاصر عن المعلومات في نماذج اقتصاديّة متطوّرة، بدون المتطلّب الأساسيّ للتبحّر في الفقه، فقدت الصفة الإسلاميّة المميِّزة للنموذج مرتكزها المنهجي الوحيد.

ويخلق هذا الأمر مشكلة الاختصاص، لأن النصوص الفقهيّة صعبة ومبهمة لغير أهل القانون. وحده، الحقوقيّ الضليع في المناهج واللغة الاصطلاحيّة القانونيّة، قادر على التعامل مع رسائل البحث الفقهيّة المأثورة. أضف إلى ذلك، أن الأداء الذي يتطلّبه النصّ الفقهي ليس تأريخياً، وليس موجّهاً نحو فهم الماضي مهما كان ذاك الماضي مجيداً. إنه مستقبليّ، ويتعلّق بـ «برنامج». ومن هذا المنطلق، يتحتّم أن يُلحق بالسؤال «عمّا حدث» سؤال «عمّا سنفعل». وتُعَقِّد ذلك الهمَّ المستقبلي مشكلة المصطلحات في علم «الاقتصاد»، لأن اللغة المستعملة في هذا الفرع من فروع المعرفة مسكوبة في مقولات رأسماليّة و/أو اشتراكيّة. ويتعيّن على الاقتصاديّ الإسلاميّ أن يكتب نصّه بلغة ما زالت في الطور التوليديّ، وأيّ محاولة للتباين ترهقها مصطلحات فنيّة غريبة عن ثقافته وتراثه.

وتستلزم كلّ هذه التوافقيّات اندماج اختصاصات عديدة. فعالم الاقتصاد الإسلاميّ بحاجة إلى إتقان النصوص الفقهيّة القديمة، واعتماد منهجيّة عمليّة وإنجازيّة؛ وإلى طاقة تآلفيّة للخروج بنظام متكامل، وقدرة إبداعيّة في

المصطلحات الفنيّة. ولا عجب إذن في أنّ قلّة من العلماء المعاصرين تمكّنوا من تلبية المستلزمات برمّتها، وأنّ الاقتصاد الإسلاميّ ما زال في مرحلة تكوينيّة مبكرة. وهذا ما يفسّر جدارة محمّد باقر الصّدر، إذ كان الباحث الاسلامي الوحيد، القادر على إعداد نصّ شامل بإمكانه الاعتماد على الكتابات «الاقتصاديّة» في الرسائل البحثيّة الفقهيّة الكلاسيكيّة، وكذلك على مصادر التعاليم الماركسيّة والرأسماليّة المتوفّرة بالعربيّة؛ والقادر على تسلّق ذاك الهرم من القيود والكوابح بشيء من النجاح.

ويبقى من الضروريّ التنبيه إلى أنّ الصّدر لم يكن من علماء الاقتصاد أو الخبراء في عمليّات المصارف، ولذا سوف يكتشف المنقّبون في نظامه بأدوات النظريّات الاقتصاديّة والماليّة العصريّة تقصيراً ملموساً بل نواقص جليّة.

ومع ذلك، فما أسهم به الصّدر جبّار. وتألّقه في هذا المجال متمثّل بما اعتمده لتجاوز عقبتين أساسيتين.

والمصادر، عموماً، هي العقبة الأولى، تتخطاها أبحاث الصّدر من خلال تشديده على الفقه. ففي غياب علم الاقتصاد عن الإسلام الكلاسيكي، كانَ تناولُه تعقيدات الشريعة وثروتها، كما شُرحت بالتفصيل في أعمال الفقهاء، لا كما استقرئت مباشرة من حديث نبويّ أو آية قرآنيّة، هي التي جعلت مسعى الصّدر مختلفاً عن معظم المساعي الأخرى في هذا الحقل.

والعقبة الجوهريّة الثانية تتعلّق بالأسلوب والمنهج. صحيح أنَّ قول الصّدر بأنَّ الاقتصاد الإسلاميّ ليس علماً يؤدِّي إلى إضعاف «شرعيّة» هذا المجال الجديد في البحوث الاسلامية، لكنّ هدف الرجل لم يكن أصلاً تقصِّي حقيقة غير موجودة في فرع من فروع العلم لا يزال حديثاً وغير ثابت.

خاتمة: ثمن التجديد

طُرح في مستهلّ هذا الكتاب سؤال عن تقدّم الفكر وترقّيه في النّهضة الإسلاميّة. فهل كان ثمّة «جديد» في الفرْضيّات والأطاريح التي أسهبت الحوزات العلميّة الشيعيّة في درسها، بالمقارنة مع المسرح الفكريّ في الشّرق الأوسط، لا بل على المدى الطويل مع مجرى تاريخ الفكر؟

اكتشفنا في كتابات محمد باقر الصّدر وأقواله نظاماً يستمدّ قوّته، كما كلّ النّظُم، لا من الإجابات المحدّدة القادرة على توفيرها، وإنّما من المجالات التي يفسحها. وجابهت الصّدر تحدّيات عدّة، حاول معالجتها والتعامل معها بالوسائل التقليديّة المتاحة له. ففي الشؤون الاقتصاديّة والمصرفيّة، على سبيل المثال، كان يعمل في حقل شائك لا معالم فيه يُهتدى بها. ومع أنه ضلّ السّبيل أحياناً، تبقى طريقته في معالجة الأمور، وجدّيته في العمل، نسيجاً فريداً في الأدب الإسلاميّ. وكما تُظهر المُحاجّة في هذا البحث، تمكّن الصّدر، عبر التحوّل عن الأساليب المألوفة والانعطاف إلى ناحية الشّريعة، من التوسّع في المسائل الاقتصاديّة والمصرفيّة، بتبحّر أعمق بكثير مما وصل إليه أكثر معاصريه. فالمساهمات في هذا المجال، حتى في أعمال المصلحين العظماء خلال القرن العشرين، نادرة وغير مشوّقة.

في المنحى الأعمق لتاريخ الفكر، ثمّة ميّزة فريدة لنهضة النّجف، هي السرعة التي وجدت فيها الأفكار المقترحة مجالاً للتطبيق. ففي حين كان كبار المشاركين في مناقشة الأفكار والآراء، إبّانَ النّهضة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد، كما في عصر التّنوير، محميّين نسبيّاً من الوقْع المباشر لتطبيق نظريّاتهم؛ شهدت حاضرة النّجف وضعاً مختلفاً تماماً، إذ جاءت أفكار الصّدر والخميني على نحو مفاجئ هدياً وإرشاداً لبلد كبير وقويّ، هو إيران. وحالَ هذا التطوّر الفريد دون رؤية ما وراء الظّاهرة

الإسلاميّة السياسية من تجدّد أعمق أثراً في النسيج الفكري الذي تكوّن في جنوب العراق على أيدي علماء ومفكّرين، بدءاً بمحمد حسين كاشف الغطاء، وصولاً إلى الصّدر وصحبه. على صعيد آخر، لم تتمكّن الأبحاث التي أجريت في النّجف، في مجال صعب مثل الاقتصاد والشؤون المصرفيّة، من الخرَوج بإرشادات وتوجيهات واضحة وحاسمة يُهتدى بها في العمل الحكوميّ. ويشهد التردّد والتلكّؤ في تنفيذ الإصلاح الزراعيّ في إيران، وكذلك عسْرُ استنباط نظام ماليّ واقتصاديّ إسلاميّ محكَم وسليم، على المشاكل الملازمة للتطبيق.

إلاّ أنّ التطوّرات في المجال الدستوريّ كانت مختلفة، إذ نجحت المؤسّسات الإيرانية، المنشأة على غرار المخطّط الشرعيّ، في الاستقرار والترسّخ. ووفّر عقد من النّظام الدستوريّ في إيران، في مسائل الفصل بين السلطات، وفي عمليات إعادة تدقيق النظر القضائية بوجه عامّ، بيئةً غنيّة، ومفعمة بالحيويّة، للتحليل والمناظرة. وإن بقيت بعض الجوانب خارجة عن الصورة؛ فسجلٌ حقوق الإنسان، مثلاً، إخفاق مفجع لإيران الثورة.

ولكن، كرَدّ على تساؤل جوڤينال: «من يكون الأمين على الأمناء؟»، حُلّت القضية الأفلاطونيّة القديمة للملك-الفيلسوف عبر التبحّر في أصول الشريعة وأحكامها. فالقائد في إيران، والمرجع في المشروع الدستوريّ للصّدر، وفقيه الخميني، هم تصوّرات مختلفة لموضوع الزعامة الشيعيّة، القائمة على أساس الأعلميّة في الفقه. وتُظهر هذه الأفكار وتطبيقاتها، في هذا المضمار، تبايناً فريداً مع العرف الغربيّ.

لقد فقد تجديد الفقه الإسلامي، في شخص محمد باقر الصّدر، مفكّره الأكثر ألمعيّةً وتألّقاً؛ وطُويت بإعدام الصّدر، في الثامن من نيسان (أبريل) ١٩٨٠، صفحة في حياة العراق الفكريّة. وأدّى نشوب الحرب الإيرانيّة - العراقيّة في أيلول (سبتمبر) من ذلك العام، واحتلال العراق الكويت في آب (أغسطس) ١٩٩٠، إلى بدء عصر جديد في الشّرق الأوسط لم تقوَّم بعد جميع عواقبه. أمّا بالنسبة للنجف، فالحروب والثورات لم تأتِ إلاّ بالفواجع.

وكان النّصراء الفعّالون للنّهضة في العراق، وإيران، ولبنان، الضحايا الأولى لسرعة انتشار تفسيراتهم للأعراف الإسلاميّة. ففي العقد الذي تلا مقتل الصّدر وشقيقته بنت الهدى، تعرّض العديد ممّن كانوا أصحابه المقرّبين في النّجف لأعمال القهر، إنْ لم يكن للقتل؛ إذ لقي مهدي الحكيم وحسن

الشّيرازي حتفهما اغتيالاً، وقُتل راغب حرب في جنوب لبنان عام ١٩٨٤. وعاش محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله أجواء العنف، ونجوا بأعجوبة من محاولات اغتيال. وفي إيران، تضمّ القائمة الطويلة لشهداء الثورة عدداً من رفاق روح الله الخميني في النّجف. ويضم أعضاء الدوليّة الشيعيّة المتخرّجين في النّجف أحد قادة الحركة الإسلامية في باكستان، عارف الحسيني، الذي قُتل سنة ١٩٨٨. أمّا المناضلون العراقيّون الآخرون في النّجف، فيقيمون كلّهم، بدون استثناء، مشتّتين في مناف أوروبيّة، أو لبنانيّة، أو إيرانيّة، حاملين مشعل ثورة العتبات المقدّسة: ومَن بينهم محمد بحر العلوم، ومحمد باقر الحكيم، ومحمد مهدي الآصفي، ومحمود الهاشمي، ومحمد الشيرازي.

ورد بعض هذه الأسماء في سياق هذا الكتاب، لكون أصحابها مفكّرين مرموقين، لهم مؤلّفات محترمة. وكان آخرون رفاقَ درب للخميني والصّدر، مؤمنين كلّ الإيمان بأنّ تفسيرهم للشريعة سوف يؤدّي، بحسب ما قاله الصّدر في إحدى المناسبات، إلى «إلباس الأرض إطار السّماء». لكنّ إله التاريخ ساتورن، كما في لوحة غويا، التهم أبناءه، وكان الصدر قد حذّر في أوّل منشوراته، «فَدَك في التّاريخ»، من أنّ الكلمات ستكون جنود الثورة. إلاّ أنّ الثورة خذلته، مثلما حدث للحسين في كربلاء؛ وإن كانت ناجحة بالنسبة إلى الخميني، الذي فتح تولّيه السلطة في إيران فصلاً مؤسّساتياً جديداً في الفقه الاسلامي.

صحيح أن التجديد القانوني فجّر سلسلة من المآسي السياسية، لكنه أحدث فوق ذلك تغييراً كبيراً، ومهّد لتطوّرات جديدة، في العالم الفكريّ للشريعة، ليس أقلّها أن القانون العائليّ لم يعد الحدّ الأقصى لصلاحيّات الفقهاء. لقد استعاد الفقه الإسلامي مكان الصّدارة في فروع من المعرفة كانت تبدو قبل عقود قليلة خارج نطاقه، وأبعد من متناوله: مثل المجالات الدستوريّة، والاقتصاديّة، والمصرفيّة.

الهوامش

القانون في النّهضة الإسلاميّة ودور محمّد باقر الصّدر

١ . يتضمّن المقدار الضّخم من الأدبيّات في هذا الموضوع عدّة كتابات معبّرة منها : D. Pipes, *In the Path of God, Islam and Political Power*, New York, 1983; E. Sivan, *Radical Islam*, New Haven, Conn., 1985; A. Hyman, *Muslim Fundamentalism*, London, 1985; J. Esposito ed., *Voices of Resurgent Islam*, Oxford, 1983; S. Hunter ed., *The Politics of Islamic Revivalism*, Bloomington, 1987; 'Islam and Politics', *Third World Quarterly*, (Special Issue) 10:2, April 1988; B. Etienne, *L'Islamisme radical*, Paris, 1987; Sou'al ed., *L'Islamisme aujourd'hui*, Paris, 1985; M. Ayoob, *The Politics of Islamic Reassertion*, London, 1981; O. Carré and P. Dumont eds., *Radicalismes islamiques*, 2 Vols., Paris, 1986; G. H. Jansen, *Militant Islam*, London, 1979; S. Irfani, *Revolutionary Islam in Iran*, London, 1983؛ م.س. عشماوي، الإسلام السياسيّ، القاهرة، ١٩٨٧ ؛ ص. أبو حبيب، دراسة في منهج الإسلام السياسيّ، القاهرة، ١٩٨٥ . ويبقى كتاب E. Mortimer, *Faith and Power* الصّادر في لندن عام ١٩٨٢، من أفضل المقدّمات في هذا المجال. ومن المفارقات، أنّ كلمة Fundamentalism، رغم كلّ ما يبدو من تحميلها معاني سلبية، تتوافق والطّريقة التي تحدّد فيها بعضُ هذه الحركات نفسها. فمن الممكن ترجمة كلمة Fundamentalist، حرفيّاً، الى «أصولي»، من أصل أو أصول؛ إلاّ أنّ للكلمة العربيّة «أصوليّ» دلالات ومفاهيمَ إضافيّة، خاصّة في المذهب الشّيعيّ (راجع الفصل الأوّل من هذا الكتاب). وثمة تسميتان شائعتان أكثر حياديّةً، هي «الإسلام السياسيّ» و«الحركة الإسلاميّة». أمّا مصطلح «السّلَفي» (أي الذي تقدّم وسبق) الذي كان محبّذاً في بداية هذا القرن، وبخاصّة في صفوف الوهّابيّين، فقد قلّ استعماله.

٢ . من بين الأعمال المهمّة في هذا المجال، – من منظور علم الإنسان – M. Gilsenan, *Recognizing Islam*, 1982; L. Caplan ed., *Studies in Religious Fundamentalism*, London, 1987; J.P. Digard ed., *Le Cuisinier et le mangeur d'hommes: Etudes d'ethnographie historique du Proche-Orient*. Paris, 1982؛ ومن منظور علم الاجتماع، مثلاً، سعد الدّين إبراهيم، "Anatomy of Egypt's Militant Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 12, 1980, pp. 423-53؛ ومن زاوية تاريخيّة، I. Lapidus, *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, Berkeley, 1983؛ ومن مفهوم سياسي–ثقافيّ أشمل، P. Bannermann, *Islam in Perspective*, London, 1988; J. Berque. *L'Islam au défi*, Paris,1980.

٣. لاحظ المنحى القانونيّ في كتاب «المهندس الإسلاميّ» عبد السّلام فرج، الفريضة الغائبة، الذي حرّره محمّد عمارة، وصدر في القاهرة عام ١٩٨٢؛ J.J.G. Jansen. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York, 1986.

٤. الكلمة من لويس ألتوسر. راجع، مثلاً، دراسته "Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*"، في كتاب K.Marx, *Le Capital*، باريس، ١٩٦٩، ص ٦؛ وكتابه *Lénine et la Philosophie: Marx et Lénine devant Hegel*، باريس، ١٩٧٢.

٥. عن إبن خلدون، راجع كتاب عزيز العَظْمه: *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, Beirut, 1981، وبخاصّة "Bibliography"، صفحات ٢٢٩–٣١٨؛ وعن المدى الطويل (Longue durée) في التّاريخ، راجع رائعة F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*، في جزئين، باريس، طبعة جديدة ١٩٦٦، ودراسته النّظريّة، "Histoire et sciences sociales: la longue durée", *Annales ESC*، ٤، تشرين الأوّل–كانون الأوّل ١٩٥٨، صفحات ٧٢٥–٧٥٣، أُعيد طبعها في كتاب *Ecrits sur l'Histoire*، باريس، ١٩٦٩، صفحات ٤١–٨٣. ولم تُظهر محاولات تفحّص الإضطراب الحديث في الإسلام أي إهتمام حتّى الآن في السياق البعيد المدى، غير أنّه من الممكن الاستيحاء بتأريخ الخلاص (Salvation history) الذي أدخله الى هذا الحقل John Wansbrough. راجع كتابيه *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Interpretation*، أوكسفورد، ١٩٧٧، و*The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*، أوكسفورد، ١٩٧٨؛ وعن Wansbrough، راجع A. Rippin, "Literary analysis of Qur'an, *Tafsir*, and *Sira*: The methodologies of John Wansbrough" في R. Martin ed., *Approaches to Islam in Religions Studies*, Tucson, 1985, pp. 151-63؛ ودراستي "Contemporary Qur'anic exegesis between London and Najaf; a view from the law"، مداخلة غير منشورة، SOAS، ٢١ تشرين الأوّل ١٩٨٧. ولتطبيق نظرية وانسبروّجه على النصوص الشيعية، راجع Norman Calder, *The Structure of Authority in Imami Shi'i Jurisprudence* أطروحة دكتوراه، لندن، ١٩٨٠.

٦. بشأن مفهوم «التّحوُّلات البارزة» في الاختصاصات العلميّة، أنظر Thomas Kühn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, new edn, 1970؛ Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, Paris, 1975, 1st edn 1949, pp. 104-5. وعن ولادة التأريخ العربيّ وتطوّره، راجع ع. دوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت، ١٩٦٠، ترجمه L. Conrad بعنوان *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, Princeton, 1983.

٧. هذا من منطلق نسبيّ فقط، أنظر كيفيّة استخدامنا لكتابات إبن خلدون في الفصل الثّالث من هذا الكتاب عن القانون الدّستوريّ.

٨. إبن منظور، لسان العرب، بيروت، ١٩٥٩، المجلّد الثّالث، صفحة ١٧٥ وما يليها.

٩. الزبيّدي (ت ١٢٠٥/ ١٧٩٠)، تاج العروس، بدون تاريخ، بنغازي، الجزء الخامس، صفحة ٣٩٤ وما يليها. راجع أيضاً Schacht، Shari'a (شريعة)، في *Encyclopaedia of Islam I*: «الطريق الى مكان الاستسقاء، المسلك الواضح الواجب إتّباعه، السّبيل الذي على المؤمن أن يُوطِّئه، أي الدّين الإسلاميّ، وكمصطلح فنّي، القانون المقرَّر للإسلام».

١٠. N. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge, 1971, pp 2-9. ودَفَع كلّ من D. Powers وM.Mundy، بعدم دقّة هذه الآراء. فأوحى بَورس، عبر تحليل لغوي، بأنّ ثمّة «قانوناً للإرث» ظَهَر قبل تبلور نظام الإرث والوراثة في وضعه الحالي. راجع كتابه *Studies in Qur'an and Hadith*, Berkeley, 1986؛ ودراسته "The historical evolution of Islamic inheritance law"، في كتاب C. Mallat and J. Connors eds., *Islamic Family Law, London*, pp.

11-29, 1990. وحللت موندي تطوّر قانون الإرث والتّغييرات التي شهدها، في السّياق التّاريخي والإجتماعيّ الأشمل، في دراسة بعنوان "The Family, inheritance, and Islam: a re-examination of the sociology of *faraid* law"، في كتاب A. Azmeh ed., *Social and Historical Contexts*, London, 1988, pp. 1-123.

١١ . عن العبيد وقانون الرّقّ، راجع مثلاً دراسة موندي المذكورة "The family"، صفحات ٣١-٢، ٣٨-٤٠، ١٠٧، ١٠٩-١٢؛ وكتاب P. Crone, *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980؛ وراجع أيضاً استخدام Y. Linant de Bellefonds المنهجيّ لقانون الرّقّ، في كتاب *Traité de Droit musulman comparé*. Paris 1965, p. 9.

١٢ . Martin Kramer, "Tragedy in Mecca", *Orbis*, (Philadelphia) 23:2, 1998, 231-47. وكمصدر أحدث عهداً، يمكن الإطّلاع على الإتّهامات ضدّ الوهّابيّين في وصيّة آية الله روح الله الخميني، نُشرت في كيهان هوائى، بعنوان (ترجمتُه) «المتن الكامل للوصيّة الإلهيّة-السياسيّة للإمام الخميني»، ١٤ حزيران ١٩٨٩، صفحة ٢.

١٣ . راجع الأدبيّات المذكورة في مقدّمة الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

١٤ . من الممكن إيجاد بعض الاستثناءات في الدّول الإسلاميّة لا سيما إيران، وباكستان، والسّعوديّة، والسّودان.

١٥ . تابعNorman Anderson هذه التّطوّرات عن كثب. راجع، مثلاً، دراساته "Recent Developments in Sharia Law" (I - X)، التي نُشرت بين عامي ١٩٥٠ و١٩٥٢ في *The Muslim World*؛ و"The Syrian Law of personal Status"، في *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ١٩٥٥، صفحات ٣٤-٤٩؛ و"A law of personal status for Iraq"، و"Changes in the law of personal in Iraq"، في *International and Comparative Law Quarterly*، ١٩٥٨، ١٤٦-٥٩. راجع أيضاً المقدّمة التي أعدّدتها لكتاب ملاّط وكونورز المذكور، *Islamic Family Law*، صفحات ١ - ٧.

١٦ . وهبه الزّحَيلي، نظريّة الضّمان في الفقه الإسلامي، دمشق، ١٩٧٠.

١٧ . محمّد بحر العلوم، عيوب الإرادة في الشّريعة الإسلاميّة، بيروت، ١٩٨٤.

١٨ . هذه قصّة مألوفة في أوساط المتخصّصين في الشّؤون الإيرانية. Fred Halliday، الخبير في الأمور الايرانية، نشر قبل الثّورة كتاباً شكّ في صلابة نظام الشّاه، لكنه أغفل ذكر الحركة الإسلاميّة التي كانت على وشك إطاحته. راجع F. Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*، لندن، ١٩٧٩. ومن الممكن إعتبار حامد ألغار (Hamid Algar) استثناءً للقاعدة، إذ أتاحت له إهتماماته بالثّوريّين الاسلاميين وصداقته معهم فرصة تبيّن أقوى العناصر المنظّمة في الموجة العارمة التي هزّت إيران في ١٩٧٨- ١٩٧٩. راجع دراسته "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century-Iran" في كتاب N. Keddie ed., *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, 1972, pp 231-255, (وهي في الأصل محاضرة ألقيت عام ١٩٦٩).

١٩ . ولقد برزت بالطّبع أبعاد إضافيّة لنزعة «الأسْلمة»، كان الأهمّ شأناً بينها له طابع ثقافيّ، من حيث أنّ الإسنادات الى الإسلام في الثّقافة رُسّخت مؤسّساتيّاً. وخير دليل على ذلك، قضيّة «الشّهادة» على خطى المثال الكربلائيّ، وهو ما برز على نحو عارم في الحرب ضدّ العراق. كذلك، شهد التحوّل جوانب أخرى، مثل التّربية والتّعليم، وإعادة تنظيم الجامعات، وقضايا المرأة، وما شابه. لكنّ جميع هذه الموضوعات الرّئيسيّة تقع خارج الحيّز القانونيّ الضّيّق، رغم أنّ القانون يقول كلمته بين الحين والآخر في مجال المحظورات والمستحبّات. ففي مجال القانون العائليّ، قد يبدو هذا الأمر في أوضح صوره من خلال مسألة «المتعة». لكنّ زواج المتعة لم يُمنع إبّان الحكم الشّاهنشاهيّ، واتّخذ تعزيزه في ظلّ النّظام الجديد صيغة ثقافيّة صرفة. راجع دراستي شهلا الحائري، "The Institution of *Mut'a* Marriage In Iran: a Formal and Historical Perspective"، في كتاب G. Nashat ed. *Women and Revolution In Iran*, Co, Boulder, 1983, pp.

و 231-51 "Power of Ambiguity: Cultural Improvisation on the Theme of Temporary Mar-riage"، في *Iranian Studies*، ١٩ : ٢، ١٩٨٦، ١٢٣-٥٤؛ وكتابها Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran، لندن، ١٩٨٩. وعن النّموذج للمرأة «الإسلاميّة» الجديدة، راجع دراستي "Le Féminisme islamique du Bint al-Houda"، في *Maghreb- Machreq*، ١١٦، ١٩٨٧، صفحات ٤٥-٥٨.

٢٠. عن شريعتي، راجع N. Yavari d'Hellencourt, "Le Radicalisme shi'ite de Ali Shariati"، في O.Carré and P. Dumont eds. *Radicalismes Islamiques*, Paris, 1986, Vol. I؛ S. Akhavi "Shari'atis Social Thought"، في N.Keddie ed., *Religion and Politics in Iran*, New Haven, 1983, pp. 125-43.

٢١. يتناول كتابان نُشرا بالإنكليزيّة مجالَ الفكر الإسلاميّ بأسلوب شامل ومحكَم؛ ويعرضان التطوّرات الفكريّة طوال القرن بدقّة ومنهجيّة: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge, 1962، و Hamid Enayat, *Modern Islamic Political* Thought, Austin, Texas, 1982. راجع أيضاً في العربيّة كتاب أحمد أمين، زعماء الإصلاح، القاهرة، ١٩٤٨.

٢٢. E. Rabbath, *La Constitution libanaise: origines, textes et commentaires*, Beirut, 1982, p. 3.

٢٣. العمل المأثور عن الدّستور الإيرانيّ الأوّل هو من تأليف أحمد كسروي، عنوانه تاريخ مشروطه ايران (تاريخ دستور إيران)، طبعة خامسة، طهران، ١٩٦١. اغتيل كسروي عام ١٩٤٦.

٢٤. إنّ السّؤال عن سبب تحوّل العالَم الشّيعيّ إلى آليّة الفكر الإسلاميّ وقاطرته سوف يبقى، على الأرجح، بدون جواب مقنع. من بعض النّواحي، يستعصي البحث عن جواب على سؤال سلبيّ، إلا انه يمكن ملاحظة غياب جهاز تربويّ سنّي مستقلّ بعد تدجين الأزهر عند منقلب القرن، في حين احتفظ علماء الشّيعة باستقلاليّة أتاحت لأفكارهم ومساهماتهم أن تكون أكثر نشاطاً وحيويّة. كذلك، يوفّر الرّابط بين حركة إسلاميّة راديكاليّة والدّولة جواباً جزئيّاً: لا يوجد لإيران في بقيّة العالم المسلم نظير، من حيث كونها دولة ثوريّة إسلاميّة شيعيّة. ومن المحتمل أنّ شعور الشّيعة تاريخيّاً وتقليديّاً بأنّهم «مستضعَفون» وضحايا الظّلم والإضطهاد، أسهم أيضاً في تأجيج الرّسالة الثّوريّة. على أيّ حال، وبصرف النّظر عن المجموعات الرّاديكاليّة التي تُقلق منذ الثمانينات راحة الحكومات في العالم السنّي (سوريّا، والمملكة العربيّة السّعوديّة، ومصر، والجزائر، وغيرها)، لا يوحَى هنا بأنّ الفكر «الجديد» اقتصر على الشّيعة. ففي قضيّة الرّبا، على سبيل المثال، لم يكن للنّقاش في الأوساط القانونيّة والدّينيّة ما يضاهي مصر حدّةً ورفعة.

٢٥. عن ولاية الفقيه، راجع الفصل الثّاني من هذا الكتاب.

٢٦. "Je suis tombé par terre, c'est la faute à Voltaire
Le nez dans le ruisseau, c'est la faute à Rousseau".

٢٧. راجع، مثلاً، كتابَيْ شريعتي: حسين وريث آدم، طهران، بدون تاريخ؛ وتشيع علوى وتشيع صفوى، طهران، طبعة ثانية، ١٣٥٠/ ١٩٧١.

٢٨. عن الدّوليّة الشّيعيّة، راجع في هذا الفصل، الجزء المسمّى «الظروف السّياسية» والجزء الأوّل، والكتابات المستشهَد بها.

٢٩. «رسالة الإمام الخميني لدى سماعه نبأ إستشهاد آية الله السيّد باقر الصّدر على يدَيْ الدمية الأميركيّة صدّام حسين»، في *The Selected Messages of Imam Khomeini Concerning Iraq and the War Iraq Imposed Upon Iran*، طهران، ١٩٨١، ص ٤٧.

٣٠. H. Batatu, "Iraq's Underground Shi'a Movements: Characteristics, Causes

and Prospects", *Middle East Journal*, 35:4, Spring 1981, pp. 77-94؛ نُشرت أيضاً مع تعديلات طفيفة تحت عنوان "Shi'i organizations in Iraq: al-da'wah al-islamiyya and al-mujahidin"، في كتاب N. Keddie and J. Cole (eds.), *Shi'ism and Social Protest*, 1986, New Haven, p. 182.

٣١. محمّد باقر الصّدر، *Unsere Wirtschaft, Eine Gekürzte Kommentierte Ubersetzung des Buches Iqtisaduna*، الترجمة والتعليقات لـ Andreas Rieck، برلين، ١٩٨٤. وعن الترجمات المختلفة، راجع هذا الكتاب، الفصل الرّابع.

٣٢. R. Dekmejian, *Islam in Revolution*, Syracuse, 1985, pp. 127-36.

٣٣. A. Baram, "The Shi'ite Opposition in Iraq Under the Ba'th, 1968-1984"، في *Colloquium on Religions Radicalism and Politics in the Middle East*، الجامعة العبريّة، القدس، ١٣-١٥ أيّار ١٩٨٥.

٣٤. "Dossier: Aux sources de l'islamisme chiite: Muhammad Baqer as-Sadr", *Cahiers de l'Orient*، عدد ٨ - ٩، ١٩٨٧، ١١٥-٢٠٢.

٣٥. تظهر أفضل سيرة لحياة الصّدر، في فصل «ترجمة حياة السيّد الشّهيد»، من الكتاب الذي حرّره كاظم الحائري باسم «محمّد باقر الصّدر، مباحث الأصول»، الصّادر في قُم، ١٤٠٧/١٩٨٧، صفحات ١١-١٦٨. ويذكر الحائري تاريخَ الولادة في الصّفحة الثّالثة والثّلاثين. وتشتمل التّرجمات الأخرى المستطلّعة على الكتابات التّالية، المذكورة هنا بحسب أهميّتها:

غالب حسن أبو عمّار، الشّهيد الصّدر رائد الثّورة الإسلاميّة في العراق، طهران، ١٤٠١/ ١٩٨١ (نُشر برعاية وزارة الإرشاد الإسلاميّ الإيرانيّة)؛ «الإمام الشّهيد السيّد محمّد باقر الصّدر»، طريق الحقّ (لندن)، ٢: ١٢، شباط ١٩٨٢، صفحات ٥-٢٠. أمّا السّيرة الأشمل في اللّغات الأوروبيّة، فهي التي أوردها Rieck في مقدّمته كمترجم، في *Sadr, Unsere Wirtschaft*، صفحات ٣٩-٦٨. راجع أيضاً ملاحظات بطاطو، "Underground"، صفحات ٥٧٨-٨١؛ و P. Martin، "Une Grande Figure de l'islamisme en Irak"، *Cahiers de l'Orient*، ٨-٩، ١٩٨٧-٨، ١١٧-١٣٥. تتفاوت تواريخ الولادة بين عامي ١٩٣٠ و١٩٣٤. وأبلغني العالم الشّيعيّ الرّاحل مهدي الحكيم أنّ الصّدر، مثلُه مَثَل شقيقه الأكبر إسماعيل، توفّي قبل بلوغه الخمسين بسنة واحدة. وإذا قُتل في عامه التّاسع والأربعين، فمعنى ذلك أنّه وُلدَ في سنة ١٩٣١. أحاديث مع مهدي الحكيم في لندن، في صيف-خريف ١٩٨٧ (إغتيل الحكيم في السّودان في ١٩٨٨).

٣٦. حائري، ترجمة، ص ٢٨.

٣٧. يقول الحائري وأبو عمّار إنّ محمّد باقر الصّدر كان عامئذ في الثّالثة من عمره. ووفقاً للحائري، فإنّ شقيقة الصّدر، بنت الهدى، ولدت في العام ذاته الّذي توفّي فيه والدهما، أي ١٣٥٦/١٩٣٧.

٣٨. والدة الصّدر (لم يرد إسمها في المصادر) هي إبنة آية الله الشّيخ عبد الحسين آل ياسين، الذي يقال إنّه برز كشخصيّة دينيّة هامّة في بغداد بعد وفاة مرتضى الأنصاري. وهي شقيقة مرتضى آل ياسين، الذي كان عالماً متبحّراً من ذوي الشّأن عندما أصدر فتوى شهيرة ضدّ الشّيوعيّين في ٣ نيسان ١٩٦٠؛ يذكرها بطاطو في كتابه *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*، برنستون، ١٩٧٨، ص ٩٥٤. (ويوفّر هذا العمل الهامّ، الى جانب كتاب *Republic of Fear*، «جمهوريّة الخوف»، الصّادر في لندن عام ١٩٨٩ بتوقيع سمير الخليل، الاسم المستعار لكنعان مكيّة، أكثر الدّراسات مناهَدَةً عن عراق القرن العشرين. وللمزيد من المعلومات، راجع مقالتي "Obstacles to democratization in Iraq" وهي قراءة نقديّة للتّاريخ العراقي الحديث على ضوء فرضيّتَيْ بطاطو والخليل/ مكيّة، نشرتها الدّار التّابعة لجامعة واشنطن عام ١٩٩٣).

٣٩. يقال إنّ اسماعيل الصّدر ألّف كتباً عدة، نُشر منها اثنان: أحدهما تعقيب على التّشريعات

الجزائيّة الإسلاميّة، والآخر هو الجزء الأوّل لتفسير القرآن. الحائري، ترجمة، ص ٢٩.

٤٠. الحائري، ترجمة، ص ٤٤، ناقلاً معلومات من ذاكرة محمد علي الخليلي، الذي كان زميل الدّراسة للصّدر.

٤١. الحائري، ترجمة، ص ٤٢؛ وأيضاً أبو علي، «لمحة عن حياة الإمام الشّهيد محمد باقر الصّدر»، بدون اسم النّاشر وبدون تاريخ، ص ٧.

٤٢. محمد باقر الصّدر، فَدَك في التّاريخ، طبعة أولى، النّجف، ١٩٥٥، وثمّة إشارة إلى هذه الطّبعة الأولى، التي نُشرت برعاية محمد كاظم القبطي، في الفهرست الذي أعدّه فوزي عبد الرزّاق، *Catalog of the Arabic Collection*، جامعة هارفرد، بوسطن، ١٩٨٣. وصدرت طبعة ثانية عن دار الحيدريّة، أيضاً في النّجف، عام ١٩٧٠. بعد ذلك، أُعيدَ طبع الكتاب عدة مرات في بيروت. ويذكر الدّكتور أبو علي أنّ الصّدر كتب فَدَك في التّاريخ وهو في السّابعة عشرة (راجع «لمحة»، ص. ٧)؛ وهذا ما يؤكّده أيضاً الحائري في ترجمة، ص. ٦٤.

٤٣. بصدد فَدَك، في اطار الخلفيّة الشّيعيّة-السنّية، راجع دراستي "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shi'a Paradigm" في *Third World Quarterly*، ١٠ : ٢، نيسان ١٩٨٨، ٧١٤-٧١٥.

٤٤. كُتب الكثير عن ثورة ١٩٢٠ والدّور القياديّ للعلماء. راجع، مثلاً، كتاب ر. الخطّاب، العراق بين ١٩٢١ و١٩٢٧، النّجف، ١٩٧٦؛ ع. الفيّاض، الثّورة العراقيّة الكبرى، بغداد، ١٩٦٣. وثمة تأريخ ممتاز لتلك الحقبة في كتاب علي الوردي، تاريخ العراق الحديث، المجلّد السّادس، «من عام ١٩٢٠ إلى عام ١٩٢٤»، بغداد، ١٩٧٦، صفحات ٢٠١-٢٦٧. راجع أيضاً الشّهادة المعبِّرة لأمين الرّيحاني، الذي كان شاهدَ عيان للأحداث في ملوك العرب، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٢٩، المجلّد الثّاني.

٤٥. كان «الخطر الشّيوعيّ» في الخمسينات ظاهرة مألوفة في الشّرق الأوسط، وبخاصّة في إيران والعراق. راجع، على نحو عامّ، الجزء الثّاني من كتاب بطاطو، *The Old Social Classes*، صفحات ٣٦٥-٧٠٥. وعن تأثير كتابات الصّدر، راجع في هذا الكتاب صفحات ١٦-١٧).

٤٦. محمد حسين كاشف الغطاء، محاورات الإمام المصلح الشّيخ محمد الحسين مع السّفيرين البريطاني والأميركي، طبعة رابعة، النّجف، ١٩٥٤، ص. ٢١. والواضح أنّ الفكرة المهيمنة المتكرِّرة عن القضيّة الفلسطينيّة بدأت في وقت مبكّر: «قال [كاشف الغطاء] إنّ ما من شيء بيننا وبين الانكليز الآن سوى الصّداقة، لولا مظالم أشقّائنا العرب في فلسطين. وطالما هذه باقية، فلن يكون بيننا سلام ولا ودّ من البحر المتوسط إلى الهند». Freya Stark, *Baghdad Sketches*، لندن، ١٩٤٧ (طبعة أولى ١٩٣٧)، ص. ١٧٢. ومن الضروريّ الإشارة إلى أنّ هذه المسألة، رغم مركزية القضيّة الفلسطينيّة بالنّسبة إلى علماء العراق وإيران، لم تبرز في عراق ما بعد حرب ١٩٦٧ كما برزت في إيران. ويعود هذا الأمر إلى أنّ الأنظمة التي تعاقبت على حكم العراق، بعد مقتل الملك فيصل والأمير عبد الإله - الوصي على العرش - ورئيس الوزراء نوري السّعيد (الذين اعتبروا، وبخاصّة بعد حلف بغداد، منحازين إلى القوى الغربيّة وضمنياً إلى إسرائيل) عام ١٩٥٨، كانت معارضة للغرب باستمرار، أقلّه في المغالاة الكلاميّة. ومن الواضح، أنّ مثل هذه الحالة لم تكن قائمة بالنّسبة إلى شاه إيران.

٤٧. محمد باقر الصّدر، فلسفتنا، طبعة عاشرة، بيروت، ١٩٨٠، صفحات ١١-٥٣.

٤٨. محمد باقر الصّدر، المعالم الجديدة في الأصول، بيروت، ١٣٨٥/ ١٩٦٤.

٤٩. أصول الفقه هي أكثر فروع القانون الإسلاميّ إلغازاً. وللإطّلاع على مقدّمة حديثة العهد بالانكليزيّة، راجع *Principles of Islamic Jurisprudence*, Malaysia, M. H. Kamali 1989, *1991*, rpt Cambridge. وعن «الأصول» السنّيّة الكلاسيكيّة، راجع W. Hallaq, "The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory" *Der Islam*, 64, 1987, 42-67. وعن

الأصول الشّيعيّة المبكّرة، راجع R. Brunschvig, "*Les Usul al-fiqh* imamites à leur stade ancien", in *Le Shi'isme imamite*. Paris, 1970, pp. 201-14

٥٠. محمد باقر الصّدر، دروس في علم الأصول، ٣ أجزاء في ٤ مجلّدات، بيروت، ١٩٧٨-٨٠. عن «بحث الخارج» ومنهج النّجف الدّراسيّ، راجع الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

٥١. الصّدر، دروس، الجزء الأوّل، ص ٩.

٥٢. الكتب الشّيعيّة الأربعة المذكورة، هي: معالم الشّهيد الثّاني (ت١ ٩٦٦/ ١٥٥٩)، وقوانين القمّي (ت ١٢٣١/ ١٨١٦)، والكفاية للخُراساني (ت ١٣٢٨/ ١٩١٠)، والرسائل للأنصاري (ت ١٣٢٩/ ١٩١١). راجع أيضاً كتاب محمد باقر الصّدر، دروس، مقدّمة، جزء أوّل، ص ١٩-٢٩؛ ومقالة محمد بحر العلوم، «الدّراسة وتاريخها في النّجف»، في موسوعة العتبات المقدّسة، قسم النّجف (حرّرها ج. الخليلي)، المجلّد الثاني، بيروت، ١٩٦٤، ص ٩٥-٩٦.

وللمزيد عن هؤلاء الفقهاء ومنهج الدّراسة، راجع الفصل الأوّل من هذا الكتاب، صفحة ٣٩.

٥٣. الصّدر، مباحث الأصول، سبق ذكره في الحاشية ٣٥. ويقول الحائري إنّ هذا الكتاب هو فقط اعادة تحرير للمجلّد الأوّل من الجزء الثّاني في سلسلة محاضرات للصّدر.

٥٤. محمود الهاشمي، تعارُض الأدلّة الشّرعيّة، تقريراً لأبحاث السّيّد محمد باقر الصّدر، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٠. والمقدّمة مكتوبة بخطّ الصّدر، مؤرخّة في ١٣٩٤/ ١٩٧٤.

٥٥. حائري، ترجمة، ص ٦٧. ويذكر Rieck في مقدّمته لترجمة اقتصادنا، ص ٦٧، أنّ عشرة مجلّدات طُبعت في النّجف منذ سنة ١٩٥٥.

٥٦. حائري، ترجمة، ص ٤٤.

٥٧. محمد باقر الصّدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، بيروت، ١٩٧٢.

٥٨. الصّدر، الأسس المنطقية، ص ٥٠٧.

٥٩. محمد باقر الصّدر، اليقين الرّياضي والمنطق الوضعي، في سلسلة اخترنا لك، بيروت، ١٩٧٥، ص ٩-٢١.

٦٠. محمد باقر الصّدر، فلسفتنا، طبعة أولى، النّجف، ١٩٥٩. ترجمته للانكليزية شمس عيناتي، لندن، ١٩٨٧.

٦١. حائري، ترجمة، ص ٦٣. أحاديث مع مهدي الحكيم، صيف ١٩٨٧.

٦٢. أنظر مقدّمة الصّدر لكتاب فلسفتنا، يحيا محمّد، نظرات فلسفيّة في فكر الشّهيد الصّدر، دراسات وبحوث (طهران)، ٢: ٦، ١٩٨٣، ص ١٧٣. وما زال النّقاش قائماً حتّى الآن. راجع هـ. حيدر، ماذا جاء حول كتاب فلسفتنا؟، قُم، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

٦٣. أعدَّ الملحقَ محمد رضا الجعفري، فلسفتنا، طبعة أولى، ٣٤٨-٣٤٩؛ لكنّ هذا الملحق حُذف من الطّبعات اللاّحقة. وتشمل القائمة ما نُقل إلى العربيّة من مأثورات ماركس، وإنغلز، وستالين، وماوتسي تونغ، وبلاخانوف (Plekhanov)؛ وعدداً لا يُستهان به من كتب لشيوعيّين فرنسيّين شعبيّين في الخمسينات من أمثال هنري لوفافر (Lefebvre)، وروجيه غارودي (Garaudy)، وجورج پوليتزير (Politzer)؛ بالإضافة إلى كتابات بعض الماركسيّين «المحليّين» من عرب وإيرانيّين، أمثال جورج حنّا وتقي أراني.

٦٤. الصّدر، فلسفتنا، صفحات ٢٢٧ - ٢٥٣.

٦٥. المرجع السّابق، ص ٢٢٩.

٦٦. المرجع السّابق، ص ٢٣٣. راجع أيضاً الحاشية الأولى في الصّفحة ذاتها.

٦٧. المرجع السّابق، ص ٢٣٦.

٦٨. في الفقه الشّيعيّ المعاصر، راجع، مثلاً، لمحسن الحكيم (ت ١٩٧٠)، منهاج الصّالحين، في مجلّدين، بيروت، ١٩٧٦، ١٩٨٠؛ وكتاب روح الله الخميني (ت ١٩٨٩)، تحرير الوسيلة،

في مجلّدين، بيروت، ١٩٨٥ [نُشر الأصل في النّجف، ١٣٨٧/ ١٩٦٧]؛ وكتاب أبي القاسم الخوئي، منهاج الصّالحين، طبعة عاشرة، بيروت، بدون تاريخ، في مجلّدين؛ والملخّص في المسائل المنتخَبة، طبعة ٢٢، بيروت، ١٩٨٥.

٦٩. ترد تعليقات محمد باقر الصّدر على منهاج الصّالحين لمحسن الحكيم في الطّبعة المذكورة في الحاشية السّابقة، وقد كتبها عام ١٩٧٤.

٧٠. محمد باقر الصّدر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ٣ مجلّدات، النَّجف، ١٩٧١ والأعوام اللاّحقة. وللصّدر أيضاً دراسة في الفقه عنوانها موجز أحكام الحجّ، صدرت في بيروت بدون تاريخ (مقدّمة الدّراسة مؤرَّخة في ١٣٩٥/ ١٩٧٥). كذلك، كتب الصّدر مقدّمة غير مؤرخة لكتاب الإمام زين العابدين في الصّلاة، المعروف بـ «الصَّحيفة السَّجّاديّة».

٧١. محمد باقر الصّدر، الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت، بيروت، ١٩٧٦. لكنْ، راجع نقد الرّسالة، كعمل أدبيّ، في الفتاوى الواضحة، ص ١١-١٢.

٧٢. في طبعة ١٩٧٦ من الفتاوى الواضحة، ثمة كتيّب منفصل في ترقيمه عنوانُه «المُرسل، الرّسول، الرّسالة». وهو مستقلٌ عن الفصل الأصيل الممهِّد للفتاوى، التي تتضمّن، خلافاً لذلك الكتيب، ملاحظات مشوِّقة وجديدة.

٧٣. الصّدر، الفتاوى الواضحة، ص ٤٦-٤٧. وعن قانون الملكيّة والمفاهيم الفقهيّة مثل الزّكاة، والخُمس، وما شابه، راجع الفصلين الرابع والخامس من هذا الكتاب. راجع أيضاً هذا المقطع في سياق تاريخ الفقه الشّيعي، في كتاب الطباطبائي، *Introduction to Shi'i Law*، لندن، ١٩٨٤، ص ١٦.

٧٤. تعليقات محمد باقر الصّدر على منهاج الصالحين للحكيم، منّوه عنها سابقاً في الحاشية ٦٥. الجزء الأوّل، «عبادات»؛ الجزء الثّاني، «معاملات».

٧٥. محمد باقر الصّدر، البنك اللاّربَويّ في الاسلام، الكويت، ١٩٦٩، بُحث في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

٧٦. محمد باقر الصّدر، لمحة فقهيّة تمهيديّة عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، بيروت، ١٩٧٩؛ خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، بيروت، ١٩٧٩؛ منابع القدرة في الدَّولة الإسلاميّة، بيروت ١٩٧٩. راجع الفصل الثّاني من هذا الكتاب.

٧٧. محمد باقر الصّدر، المدرسة القرآنيّة، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨١ (محاضرات عن القرآن ألقيتْ في ١٩٧٩-٨٠).

٧٨. عن القائمة الكاملة لأعمال الصّدر، راجع ما أوردناه تحت اسمه في مراجع هذا الكتاب. وثمّة طبعة عن «الأعمال الكاملة» لمحمد باقر الصّدر، صدر منها حتّى الآن خمسة عشر مجلَّداً ضخماً، بدأ العملُ عليها عام ١٩٨٠ في دار التعارف، وهي دار النَّشر اللبنانيّة المتولّية طبْع كتابات الصّدر. وتتضمّن هذه الطّبعة، في المجلّد الثّالث عشر، كتيّباً متوسِّط الحجم عنوانه «المحنة»، لم أعثر على طبعة سابقة له. ونُشر كرّاسان عن المذهب الشّيعيّ، بحث حول الولاية وبحث حول المهدي، منفصلين في بيروت عام ١٩٧٧، لكنهما مكتوبان قبل ذلك ببعض الوقت، وطُبعا على الأرجح كتصديرين لأعمال كتّاب آخرين (أنظر مقدّمة الصّدر لكتاب عبدالله فيّاض، تاريخ الإماميّة وأسلافهم، بيروت، طبعة رابعة، ١٩٧٣). أمّا كتابات الصّدر عن التّاريخ الشّيعيّ: دور الأئمّة في الحياة الإسلاميّة، وأهل البيت، تنوّعُ أدوار ووحدةُ هدف، فكانت محاضرات ألقيَتْ بين عامي ١٩٦٦ و١٩٦٩ ونُشرت بعد وفاته. وكتب الصّدر أيضاً عدة مقالات، نُشرت في دوريّات مختلفة. عن هذه الأعمال كلّها، راجع عموماً ما ذكرته في دراستي، "Religious militancy". وبالإمكان إيجاد مجموعتين أخريين في سلسلة اخترنا لك، المذكورة في الحاشية ٥٩، وفي المدرسة الإسلاميّة، بيروت، ١٩٧٣. أما الإسلام يقود الحياة فهو عنوان سلسلة نُشرت سنة ١٩٧٩، ومؤلّفة من ستة كتيّبات (بيروت، ١٩٨٠). تتناول ثلاثة كراريس قضيّة الدّستور (أنظر الحاشية ٧٦)، وتتركّز الثلاثة الأخرى على الاقتصاد والعمل المصرفيّ: صورة عن إقتصاد المجتمع

الإسلاميّ؛ وخطوط تفصيليّة عن اقتصاد المجتمع الإسلاميّ؛ والأسس العامّة للبنك في المجتمع الإسلامي، بحثت في الفصلين الثّاني والثّالث من هذا الكتاب.

٧٩. في استطاعة القارئ ايجاد تحليل أوفى للأبعاد السياسيّة، والمعاني السياسيّة الضّمنيّة لنهضة النّجف، في مقالات شتّى للمؤلّف تتناول الموضوعات التالية: ردّ فعل علماء النّجف على قرار حكومة عبد الكريم قاسم توحيد قانون الأحوال الشّخصية "Shi'ism and Sunnism in Iraq: Revisiting the Codes" في Mallat and Connors eds., *Islamic Family Law*, p. 71-91؛ أسباب الحرب الإيرانيّة-العراقيّة من وجهة امتدادها لمحور النّجف-طهران "A l'Origine de la guerre Iran-Irak: l'axe Najaf-Teheran", *Les Cahiers de l'Orient*، باريس، خريف ١٩٨٦، ١١٩-١٣٦)؛ أعمال محمد باقر الصّدر في مرآة الخلاف السنّيّ-الشّيعيّ في العراق "Religious militancy in Contemporary Iraq" صعود الاسلام السّياسيّ ودور الصّدر وصحبه، بالإضافة إلى تطوّر الحركة الاسلاميّة بعد وفاة الصّدر Shireen Hunter ed., "Iraq", *The Politics of Islamic Revivalism*، ٧١-٨٧. وهذه نسخة موجزة عن دراسة أوفى، غير منشورة، عنوانها: Political Islam and the Ulama in Iraq"، أعدّت في بيركلي-كاليفورنيا، في تشرين الأوّل ١٩٨٦)؛ أفكار بنت الهدى، شقيقة الصّدر "Le Féminisme islamique de Bint al-Houda"؛ دور ثلاثة من خريّجي النّجف، محمد حسين مغنيّة، ومحمد مهدي شمس الدّين، ومحمد حسين فضل الله، في لبنان "Shi'i Thought from the South of Lebanon"، (المركز اللبناني للدراسات) أوكسفورد، نيسان ١٩٨٨. وبإمكان القارئ أيضاً مراجعة دراسة أحدث عهداً عن المعارضة العراقيّة؛ التي تشكّل الحركة الإسلاميّة جزءاً منها *The Iraqi Opposition: a Dossier*, SOAS, London, 1991. وتشمل هذه الدّراسة مقالة قصيرة بعنوان (Démocratie à Bagdad", *Le Monde*, 12 février 1991". وللاطّلاع على قائمة أكمل للمراجع، يُحال القارئ إلى الأعمال المنوّه عنها في هذه المقالات.

٨٠. تراجع فتوى محسن الحكيم، الصّادرة في شباط ١٩٦٠، في O. Spies, "Urteil des Gross - Mugtahids über den Kommunismus", *Die Welt des Islam*, 6, 1959-1961, pp. 264-265؛ وعن فتوى مرتضى آل ياسين، راجع الحاشية ٣٨.

٨١. راجع الفصل الأوّل من هذا الكتاب. تباحثت ومهدي الحكيم عن أسباب المجابهة المبكّرة بين النّجف وبغداد، لكنّ اغتياله في شباط ١٩٨٨ حال دون استكمال اللقاءات معه، والتي بدأت في صيف ١٩٨٧. وهذه الملاحظات هي أيضاً نتاج تعاون وثيق مع محمد بحر العلوم، الذي خصّص لي الكثير من وقته لكشف النّقاب عن التّاريخ العراقيّ الحديث.

٨٢. محمد باقر الصّدر، اقتصادنا، ص ٥؛ فلسفتنا، ص ٤٠٠.

٨٣. محمد باقر الصّدر، رسالتنا، طهران، ١٩٨٢. ويقال إنّ الأصل نُشر قبل ذلك بأربعة عشر عاماً (١٩٦٧-٨).

٨٤. بنت الهدى، المجموعة القصصيّة الكاملة، ٣ مجلّدات، بيروت، بدون تاريخ (أوائل الثّمانينات). وتشمل هذه المجموعة أيضاً كتابات تحليلية، مثل مقالاتها في الأضواء.

٨٥. المجموعة القصصيّة الكاملة، المجلّد الثّالث، ص ١٨١.

٨٦. جعفر حسين نزار، عذراء العقيدة والمذهب: الشهيدة بنت الهدى، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٣، منوّهاً بالمقالة المنشورة في المجموعة القصصيّة الكاملة، المجلّد الثالث، ص ١٣٧-١٣٩.

٨٧. ترد هذه المعلومات في مقالة «السيّد [محمد حسين فضل الله] يعرّف نفسه»، في مجلة العالَم، لندن، ١٣ أيلول ١٩٨٧، ص ٣٤.

٨٨. راجع هذه المقالات في كتاب السيّد فضل الله، آفاق إسلاميّة ومواضيع أخرى، بيروت، ١٩٨٠.

٨٩. محمد حسين فضل الله، أضواء على الأضواء، ٥: ٢، ١٩٨٤، ص ١٦٨. ومن الواضح، أنّ دوريّة الأضواء الجديدة، التي تُطبع في قُم، سُمّيت هكذا تيمّناً بسابقتها الشهيرة. كذلك، نُشرت مقالة فضل الله كتمهيد لكتاب الصّدر، رسالتنا، ص ١٦-١٧.

٩٠ . للتفاصيل عن مجموعة بنت الهدى، راجع مقالتي "Religious Militancy"، ص٧١٩ - ٢٣؛ وعن هاشمي والحكيم، في "Political Islam"، ص ٢٣-١٤٠؛ وعن شمس الدين، في "Shi'i Thought"، ص ٢٥ وما يتبعها.

٩١ . أحاديث مع الدكتور أحمد الجلبي، وهو رجل أعمال عراقيّ معروف يقيم حالياً في منفاه اللندنيّ، (شتاء ١٩٩٠)، ومع الدكتور محمد بحر العلوم.

٩٢ . راجع مقالة نزار الزّين «حديث الشّهر»، في مجلّة العرفان (صيدا-لبنان)، ٥٧ : ٦، تشرين الأوّل ١٩٦٩، ص ٨٨٨ -٨٨٩؛ استُشهد بها في الصّفحة الرابعة عشرة من دراستي "Shi'i Thought".

٩٣ . تذكّر مهدي الحكيم هتافات المشاركين في جنازة والده: «سيِّد مهدي مو [ليس بـ] جاسوس، إسمع يا ريِّس [محمد حسن البكر]»؛ ولم يُخف شعوره بالألم والأسى لعدم تمكّنه من حضور الجنازة التي اقيمت في النّجف قبل ذلك بنحو عقدَين. أحاديث مع مهدي الحكيم، في لندن، في صيف عام ١٩٨٧ .

مقدّمة الجزء الأوّل

١ . جرت أيضاً محاولات لاقتطاع كيانات أصغر أو مختلفة من الكيانات القائمة. وقضيّة إسرائيل-فلسطين مثلٌ على النّشأة العنيفة لقيام دولة قوميّة، ولها منطقها الاستثنائي الخاصّ بها. وبالنّسبة إلى بعض المجموعات المسيحيّة في لبنان، المتطلّعة إلى إقامة دويلة لبنانيّة مارونيّة («مارونستان»)، كان المفهوم محدوداً، تتحتّم قراءته بين الأسطر الخفيّة في إعلانات أكثر القادة تطرّفاً. عن مفهوم «مارونستان»، راجع J. Randal, *The Tragedy of Lebanon*، لندن، ١٩٨٣. وبالنّسبة إلى الأكراد، أحبطت عسكرياً، ومرّة بعد أخرى، كلّ المحاولات المحبّذة لإقامة كيان كرديّ مستقلّ لمعالجة تشتّت الشّعب الكردي في خمس دول. وثمّة تحليل جيّد للقانون العامّ في L.C. Buch-heit, *Secession: The Legitimacy of Self-Determination*, New Haven, 1978, pp. 153-62.

٢ . عن الصِّيَغ الباكرة، راجع M. Kramer, *Islam Assembled: the Advent of the Muslim Congresses*. New-York, 1986; A. Sanhoury, *Le Califat*, Paris, 1926. عن الصِّيَغ اللاحقة، على الطّراز السعوديّ، أنظر R. Schulze, *Islamischer Internationalismus in 20. Jahrhundert, Untersuchungen Zur Geschichte der Islamischen Weltliga (Mekka)*, Leiden, 1990. غسّان سلامة، السياسة الخارجيّة السّعوديّة منذ عام ١٩٤٥، بيروت، ١٩٨٠؛ وعن فترة ما بعد الثورة على الطراز الإيراني، راجع F. Halliday, "Iranian Foreign Policy Since 1979: Internationalism and Nationalism in the Islamic Revolution" في Cole and Keddie eds., *Shi'ism and Social Protest*, pp. 88-107. وبصورة عامّة عن الفترة الحديثة، راجع A. Dawisha ed., *Islam in Foreign Policy*, Cambridge, 1983; J. Piscatori, *Islam in a World of Nation States*. Cambridge, 1986

٣. الشّيباني (ت ١٨٩/ ٨٠٤)، شرح كتاب السِّيَر الكبير، مع تعليقات السَّرخسي (توفي حوالي عام ٤٨٥/ ١٠٩٢)، في الكتاب الذي حرّره صلاح المنجّد، ٣ مجلّدات، القاهرة، ١٩٧١. راجع أيضاً دراسة صبحي المحمصاني "Les Principes de droit international à la lumière de la doctrine islamique" في *Recueil des Cours, Académie de Droit international*, (لاهاي)، ١١٧، ١٩٦٦، ٢٠٥-٣٢٨؛ وكتاب مجيد خدّوري، *War and Peace in the Law of Islam*، بلطيمور، ١٩٥٥.

٤ . الصّدر، لمحة فقهيّة، راجع الحاشية ٧٦ للمقدّمة العامّة.

٥ . "Dossier" في *Cahiers de l'Orient*، ١٩٨٨، راجع الحاشية ٣٤ للمقدّمة العامّة.

١ . مثل عليا في الفقه الشيعي

١ . في هذا الكتاب، تُستعمل مصطلحات الجعفريّة، والشّيعيّة الاثني عشريّة، والإماميّة، على نحو متعاوض، رغم الفروقات المميِّزة بينها. فكلمة الجعفريّة، حاملة اسم الإمام السّادس والأشهر بين الفقهاء الأوائل، جعفر الصّادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥)، تشدّد على الجانب الفقهيّ للطّائفة. الإمامية أكثر عموميّة، إذ من الممكن أن تشمل الإسماعيليّين المؤمنين بتخصيص سبعة أئمة في مقابل الاثني عشر لكبرى الطوائف الشّيعيّة، والزّيديّين. والاثناعشريّة هي السّائدة بين شيعة إيران، والعراق، ولبنان، وباكستان، والهند، وأجزاء من شرق افريقيا. وبشأن هذه المصطلحات كلّها، راجع Leiden, *Encyclopaedia of Islam* طبعة أولى، ١٩١٣-١١٣٨، طبعة ثانية، ١٩٦٠ وما بعدها. انظر ايضاً E. Kohlberg, "From Imamiyya to ithna'ashariyya, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٣٩، ١٩٧٦، ٥٢١-٣٤. وعن الطوائف عموماً، راجع H. Laoust, *Les Schismes dans l'islam*، باريس، ١٩٦٥.

٢ . A. Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist* (Usuli) *and Traditionalist* (Akhbari) *School in imami Shi'i History from the third/ninth to the tenth/sixteenth Century A.D.*، أطروحة دكتوراه، من مجلّدين، جامعة كاليفورنيا في لوس انجليس ١٩٨٦.

٣ . J. Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran 1722-1780: The Akhbari-Usuli Controversy reconsidered" *Iranian Studies*, 18:1, 1985, pp. 211-250.

٤ . محمد باقر ابن محمد أكمل البهبهاني، المعروف بالوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥/ ١٧٩١)، مؤلّف الفوائد الحائريّة، مخطوطة مذكورة في كتاب آغا بزرك الطهراني، الذّريعة إلى تصانيف الشّيعة، طبعة ثالثة، بيروت، بدون تاريخ، المجلّد ١٦، ص ٣٣١.

راجع أيضاً H. M. Mudarrisi, *An introduction to Sh'i Law*. pp. 55-7; G Scarcia, "Intorno alle controversie tra ahbari e usuli presso gli imamiti di Persia" *Rivista Degli Studi Orientali*, 33, 1958, pp. 211-250

٥ . فرج العمراني، الأصوليّون والأخباريّون فرقة واحدة، مستشهَد به في دراسة لمحمد بحر العلوم عنوانها الأخباريّة، أصولها وتطوّرها، مخطوطة تكرّم المؤلّف باعطائي نسخة عنها، عام ١٩٨٨ [يُشار إليها من الآن فصاعداً: بحر العلوم، مخطوطة ١٩٨٨]، الحاشية الثالثة من الصّفحة الأولى؛ راجع أيضاً الحاشية التّاسعة هنا؛ ومحمد باقر الصّدر، المعالم الجديدة، ٧٦-٨٩.

٦ . يعود تاريخ التبحّر في العلوم لعائلة بحر العلوم إلى أجيال عدّة. ومن أشهر علمائها، محمد ابن تقي ابن رضا ابن مهدي الطباطبائي، المعروف ببحر العلوم، الذي ألّف بُلْغة الفقيه وتوفّي عام ١٣٢٦/١٩٠٨. إضافة إلى ذلك، أنظر المراجع في الذّريعة لآغا بزرك الطّهراني، المجلّد الثالث، ص ١٤٨.

٧ . أنظر المقدّمة العامّة في هذا الكتاب، ص ١٦ والحاشية ٧٩.

٨ . محمد بحر العلوم، عيوب الإرادة، أطروحة قُدِّمت في جامعة القاهرة، عام ١٩٨٠.

٩ . محمد بحر العلوم، «الدراسة في النّجف وتطوّرها»، في موسوعة العتبات المقدّسة التي حرّرها الخليلي، المجلّد الثاني، بيروت، ١٩٦٤ [من الآن فصاعداً: دراسة ١٩٦٤]؛ بحر العلوم، الاجتهاد، بيروت، ١٩٧٧ [من الآن فصاعدا: اجتهاد ١٩٧٧]؛ بحر العلوم، مخطوطة ١٩٨٨، مذكورة هنا في الحاشية الخامسة.

١٠ . تفيد بعض التقارير بأن الأسترابادي توفّي في مكّة عام ١٠٢٦/١٦١٧، وتذكر أخرى أنّ وفاته حدثت في سنة ١٠٣٣/١٦٢٣. محمد بحر العلوم، دراسة ١٩٦٤، ص ٦٤. يوسف البحراني (ت ١١٨٦/ ١٧٧٢)، لؤلؤة البحرين، النّجف، ١٩٦٦، ص ١١٩.

١١ . البحراني، لؤلؤة، ص ١١٧.

١٢. راجع "The Development of Logical Structure".

١٣. بحر العلوم، دراسة ١٩٦٤، ص ٦٥.

١٤. المصدر السّابق. توحي هذه المعلومات أيضا بأن ظهور الأخباريّة وصعودها المبكّر متجذّران في النقاش الأعمّ بين السنّة والشّيعة. وكانت الأخباريّة ردّ فعل على التّقليد في الأصوليّة الشّيعيّة للمذهب السنّي الأقدم عهداً، والأكثر ترسّخاً في ذلك الحين. وقامت المدرسة الأخباريّة لإعادة الخاصيّة المميّزة للشّيعة، عبر إدخال الحرفيّة في النّظام الفقهيّ الشيعي من خلال تفسير ضيّق وحصريّ للحديث الشّيعي.

١٥. «الكتب الأربعة» للحديث الشّيعي (أي الحديث النّبويّ وحديث الأئمّة الاثني عشر)، هي الكافي للكُلَيْني (ت ٣٢٩/ ٩٤١)؛ ومن لا يحضره الفقيه لابن بابويه القمّي، المعروف بالصّدوق (ت ٣٨١/ ٩٩١)؛ وتهذيب الأحكام لمحمد ابن حسن الطّوسي، المعروف بشيخ الطائفة (ت ٤٦٠/ ١٠٦٧)؛ والاستبصار للطّوسي أيضاً.

١٦. يُبرز الكُلَيني (راجع الحاشية السّابقة) الأهمّية القصوى للعقل في الفقرة التّالية من مؤلّفه «كتاب العقل والجهل»: «قال: هبط جبرئيل على آدم فقال: يا آدم إني أمرت أن أخيّرك واحدة من ثلاث فاخترها ودع اثنتين. فقال له آدم: يا جبرئيل وما الثلاث؟ فقال العقل والحياء والدين. فقال آدم: اني قد اخترت العقل»، الأصول من الجامع الكافي، ١، بدون اسم الناشر وبدون تاريخ، ص ٦-٧.

١٧. تظهر الاختلافات العامّة، والاختلافات الفقهيّة التّسعة والعشرون التي يعرضها الفقيه الشّيعي، في جداول. راجع التّفاصيل في دراسة ١٩٦٤ لبحر العلوم، ٦٤-٧١؛ ويذكر يوسف البحراني في الحدائق النّضرة، طبعة ثانية، بيروت ١٤٠٥/ ١٩٨٥، المجلّد الأوّل، ص ١٦٧، أنّ عبدالله ابن صالح البحراني أورد ما يصل إلى ثلاثة وأربعين اختلافاً في كتابه مُنْية الممارسين. راجع أيضاً الجداول المنقولة عن روضة الجنّات للخوانصاري في M. Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, New Haven, 1985, pp. 522-525.

١٨. صنّف صبحي المحمصاني فئات الحديث السنّي إلى ثلاث: صحيح، حسن، ضعيف، كما صنّفها أيضاً إلى صحيح، حسن وغريب. راجع كتابيه: الأوضاع التّشريعيّة في الدول العربية، ماضيها وحاضرها، بيروت ١٩٥٧، ص ١٢٨؛ فلسفة التّشريع في الإسلام، بيروت، ١٩٤٦، ص ١٢٣. وتبنّى الشيخ صبحي الصّالح تقسيماً عاماً بين الصحيح والضّعيف، رغم اعترافه، على خطى ابن الصّلاح (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧)، بإمكانيّة وجود «أكثر من خمس وستين فئة من الحديث». علوم الحديث ومصطلحاته، طبعة ثانية، دمشق، ١٩٦٣.

١٩. اجتهاد ١٩٧٧، راجع الحاشية التّاسعة.

٢٠. محمد بحر العلوم، اجتهاد ١٩٧٧، ١٦٨-١٨٣.

٢١. المصدر السّابق، ص ١٧٠.

٢٢. عن أهمّية هذا التمييز، راجع بالمقارنة النّقاش الحاليّ في إيران، في الفصل الثالث من هذا الكتاب، بالإضافة إلى الملاحظات المتعلّقة بالمجال الاستنسابي (منطقة الفراغ) للحاكم الإسلاميّ في اقتصادنا لمحمد باقر الصدر، في الفصل الرّابع من هذا الكتاب.

٢٣. الأسترابادي، الفوائد المدنيّة، ص ٤٧-٤٨، مستشهَد بها في اجتهاد ١٩٧٧ لمحمد بحر العلوم، ص ١٧٢. وعن الفوائد المدنيّة، راجع الذّريعة لآغا بزرك الطّهراني، المجلّد ١٦، ص ٣٥٨.

٢٤. بحر العلوم، اجتهاد ١٩٧٧، ص ١٧٣.

٢٥. خير ما يعبّر عن اعتدال يوسف البحراني أقواله في «المقدّمة الثانية عشرة» لخلاصته الوافية، الحدائق النضرة (مذكورة في الحاشية ١٧)، ص ١٦٧-١٧٠، حيث يُقرّ بأنّه في البدء كان أقرب إلى الأخباريّين منه إلى الأصوليّين: «إلا أن الذي ظهر لي... أن ما ذكروه [المقصود هنا، مناظرو المدرستين الفكريّتين] في وجوه الفرق بينهما جلّه بل كلّه عند التأمل لا يُثمر فرقاً في المقام»،

ص ١٦٧ .

٢٦ . بحر العلوم، اجتهاد ١٩٧٧، ١٧٣-١٨١ .

٢٧ . بحر العلوم، مخطوطة ١٩٨٨، منوّهاً عنها في الحاشية الخامسة .

٢٨ . المصدر السّابق، ص ١٨ ؛ راجع أيضاً اجتهاد ١٩٧٧، ص ١٨٣ .

٢٩ . بحر العلوم، مخطوطة ١٩٨٨، ص ١٧ .

٣٠ . محمد رضا المظفّر، أصول الفقه، أعيد طبعه في القُطَيف، بدون تاريخ، المجلّد الثاني، ص ١٠٥ .

٣١ . بحر العلوم، مخطوطة ١٩٨٨، ص ١٧ .

٣٢ . إنّ المعاني الضّمنيّة لهذه القراءة للإجماع بعيدة الأثر بالنّسبة إلى المقاربة العامّة للقانون الإسلاميّ وللفكرة المتعارف عليها عن المدرسة الأصوليّة على السّواء . فمن حيث القانون الإسلاميّ عامّة، يتّجه المعنى إلى تقويض فكرة «المصادر الأربعة للقانون» بتصنيفها الإجماع في باب «السنّة» . ويعني هذا الإبهام، مع عدم الدّقة في تعريف مفهوم السنّة، أنّ من الضروريّ اجراء عمليّة تدقيق وتمحيص جديدة لكلّ النّظام الموصوف عامّة بأنه خاصيّة مميّزة للشّريعة . وقد حان الوقت للبدء في التّساؤل عن صحّة فكر متداولة مثل «مصادر القانون الإسلاميّ»، التي تعزّز فرضيّات «الجمود» كصفة مميّزة للشّريعة .

٣٣ . محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارَن، بيروت، ١٩٦٣، ص ٢٩٩ .

٣٤ . بحر العلوم، مخطوطة ١٩٨٨، ص ١٧ .

٣٥ . راجع، على نحو خاصّ، بحر العلوم، اجتهاد ١٩٧٧، ص ١٧٧ .

٣٦ . بحر العلوم، مخطوطة ١٩٨٨، ص ١٧ .

٣٧ . «إنّ الفقيه الأخباريّ مجتهدٌ دون أن يصرّح بذلك»، اجتهاد ١٩٧٧، ص ١٨٢ .

٣٨ . راجع نقد W. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad, Ever Closed?" *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1984, 1-33، (في الأصل أطروحة دكتوراه، جامعة واشنطن، سياتل، ١٩٨٣)؛ "On The Origins of the Controversy About the Existence of *mujitahids* and the Gate of *ijtihad*", *Studia Islamica*, 63, 1986, pp. 129-142 .

٣٩ . كشفت كتابات كُول ونيومَن بعض الأبعاد الاجتماعيّة المتعلّقة بالخلاف بين الأخباريّة والأصوليّة، لكنّ الأدلّة محيّرة - وهو أمر ممكن تفهُّمه . ولست على علم بأيّ عمل تعمّق أكثر من دراسة الحلاّق عن شبهة اغلاق باب الاجتهاد . وثمّة غياب ذو دلالة لمفهوم كهذا، في الأعمال الرائدة لـ Goldziher (وبخاصّة *Muhammadenische Studien*، من مجلّدين، Halle، ١٩٨٩ - ٩٠، و Vorlesungen Uber den Islam, Heidelberg, 1990) . ويوحي هذا الغياب بأنّ المفهوم ترسّخ في الغرب بعد وفاة العالم العظيم ببعض الوقت . والمرجّح أنّ الأسطورة بدأت تتوطّد أيضاً في العالم الإسلاميّ، في الفترة ذاتها . ومن الممكن أن تسلّط ابحاث إضافيّة في هذا المجال أضواءً جديدة على خيوط مثيرة للاهتمام في القانون الإسلاميّ والاستشراق من ناحية : لماذا رأت الثقافة الغربيّة أنّه من الملائم لها الاصرار على أنّ الشّريعة جامدة منذ القرن العاشر؟، ومن ناحية أخرى، من طرف القانون الإسلاميّ و«غرب زدكي» («المستغربون» الذين صوّرهم جلال آل أحمد) : لماذا وجد فقهاء مسلمون أنّ من الملائم قبول الفكرة وتردادها؟

ويفيد التذكير بأن فكرة إغلاق الاجتهاد لم تُستحضَر يوماً في القانون الجعفريّ .

٤٠ . كان الصّدر في شبابه يختار غالباً لإلقاء الخطَب وأداء الصّلاة في المناسبات الحسينيّة في كربلاء . حائري، ترجمة ص ٤١ .

٤١ . راجع هذا الكتاب، صفحات ٧-١٩ وثبْت المراجع .

٤٢ . يُستخدم مفهوم المجتمع الأهليّ (المدنيّ) على نحو متزايد في الشّرق الأوسط لوصف ذاك الجزء من التّنظيم الاجتماعيّ غير المرتبط مباشرة بسلطات الدولة، وهو الذي يبدو أنّ بعض مجالات العمليّات الديموقراطيّة تتّصل به نتيجة تخلّف الطرف الرسمي عن المشاركة . وبقدر ما

يزداد ميل أجهزة الدَّولة إلى إخضاع الفرد وحقوقه كلّياً لمصلحتها، وإلى ازدراء حقوق الانسان أو التّمثيل الانتخابي السليم بصورة عامّة، بقدر ما يبدو الازدياد في قدرة «آليّات» المجتمع المدنيّ على توفير طباق ديموقراطيّ. وظهر «المجتمع المدنيّ» أوّل مرّة كمفهوم متطوّر في الثّلاثينات من القرن الماضيَ، في كتاب هيغ بعنوان «فلسفة الحقّ».

ويساعد هذا المفهوم، في الظّرفيّة المعاصرة للشّرق الأوسط، على وصف «انعكاس جديد لما يقاوم في المجتمع، على تحفّظات القصور الذّاتي واللاّإنفاذيّة التي يقارنها مجتمع في أزمة بأعمال هؤلاء الفاعلين، ومعرفتهم المكتسَبة». ويرد هذا التّحديد في البحث الفلسفيّ الشّامل والرّفيع المستوى لـ Robert Fossaert *La Société* (ستّة مجلّدات تُنشر في باريس منذ عام ١٩٧٧). وتنطبق بشكل جيّد على وضع «المجتمع المدنيّ الشّيعي» في عراق القرن العشرين، وفي استقلاله اللامألوف عن سلطة الدّولة، تلك الصّفات المميّزة التي يعطيها فوسير (Fossaert) في المجلّد الخامس (*Les Etats*) عن أشكال المجتمع المدنيّ: «على نقيض ذلك، فإنّ ما سوف يُعتبر متعلّقاً بالمجتمع المدنيّ هو كلُّ عناصر التّنظيم الاجتماعيّ المستقلّة، أو التي تبدو مستقلّة عن الدّولة، وحتى تلك التي تبدو متمتّعة بـ اكتفاء ذاتيّ كاف بالمقارنة مع الدولة ...» (R. Fossaert, *Les Etats*، باريس، ١٩٨١، ص ١٣٧ و١٥٢-١٥٣. التّشديد وارد في النصّ الفرنسيّ).

٤٣. حائري، ترجمة، ص ٥٢.

٤٤. عن «الوثبة» عام ١٩٤٨، وإعدام «فهد» (إسمه الحقيقي يوسف سليمان يوسف)، راجع كتاب بطاطو، *The Old Social Classes*، ص ٥٤٥-٥٧١؛ كان صعود الشّيوعيّين على حساب المجتهدين الشّيعة جليّاً في الثّورة الكبرى الأخيرة على الملكيّة قبل انقلاب عام ١٩٥٨، وهي التي جرت في النّجف سنة ١٩٥٦. عن هذه الثّورة، يقول بطاطو في الصّفحات ٧٤٩-٥٧، وبخاصّة في الصّفحة ٧٥٢: «أسهم عدد من العوامل في تعزيز قوّة الشّيوعيّين في النّجف، أقدس مدن الشّيعة. فمن ناحية، كانت النّجف حينها، كما كانت لقرون خلت، حاضرة الغنى الجائر والفقر الرّهيب. ومن ناحية أخرى، كانت النّجف وما زالت في الوقت عينه مركزاً للتّقليديّة الدينيّة الأكثر عناداً وخميرةً للآراء الثوريّة الأكثر تقدُّماً».

٤٥. راجع هذا الكتاب، الحاشية ٤٦ من المقدّمة العامّة والنصّ المصاحب. كُتبت المُثل العليا في الإسلام في بحمدون ردّاً على دعوة وجّهها مبشّر ديني أميركي إلى العديد من الشّخصيات الدّينيّة لحضور مؤتمر في بحمدون-لبنان، لمجابهة «الفلسفة الماديّة الفانية» التي تبثّها الشيوعيّة في الشّرق الأوسط. وأعيد طبع الكتيّب المؤرّخ عام ١٩٥٤ في كلٍّ من بيروت (١٩٧٩) وطهران (١٩٨٣).

٤٦. الصّدر، فدك في التّاريخ (١٩٥٥). راجع المقدّمة العامّة في هذا الكتاب، والصّفحات ٧١٢-١٥ من "Religious Militancy".

٤٧. الصّدر، فلسفتنا (١٩٥٩). أنظر المقدّمة العامّة.

٤٨. تتضمّن المقدّمة العامّة من هذا الكتاب تفاصيل عن كتابات الصّدر في الأصول.

٤٩. راجع عموماً E. Honigmann, "Al - Nadjaf", *Encyclopaedia of Islam*، طبعة أولى، لايدن، ١٩٣٦، المجلّد الثالث، ص ٨١٥-٨١٦؛ ج. محبوبة، ماضي النّجف وحاضرها، النّجف، ٣ مجلّدات، ١٩٥٥-١٩٥٨، وبخاصّة المجلّد الأوّل؛ الخليلي (محرّر)، موسوعة، مستشهَد بها في هذا الكتاب، الحاشية ٥٢ للمقدّمة العامّة.

٥٠. J. Abu Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton, 1971.

٥١. عن تاريخ الأزهر، راجع، مثلاً، الأزهر، تاريخه وتطوُّره، القاهرة، ١٩٦٤؛ B. Dodge, *A Millennium of Muslim Learning*, Washington, 1961; A. Chris Eccel, *Egypt, Islam and Social Change: al-Azhar in Conflict and Accommodation*, Berlin, 1984.

٥٢. راجع شكاوى لبناني آخر تخرّج في النّجف، هو محمد جواد مغنيّة، في فصل «النجف في ألف عام»، من كتابه من هنا وهناك، بيروت، بدون تاريخ، ٤٨-٥٠ (نُشر أصلاً في النّجف،

عام ١٩٥٧).

٥٣ . سيظهر الاختلاف بين التعلُّم في النّجف والتعلُّم في جامعة غربيّة بوضوح أكبر، في هذا القسم من الكتاب. لكنّ الملفت للنّظر أن خرّيجي النَّجف، مثل محمد مهدي شمس الدين، قدّموا أنفسهم كجزء من «جامعة النَّجف». راجع صفحة الغلاف من كتاب شمس الدّين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الصّادر في بيروت عام ١٩٥٥ . أنظر أيضاً في الحاشية التّالية كتب مظفّر والفقيه.

٥٤ . في استطاعة القارئ مراجعة أوصاف النَّجف ومنهاج تدريسها في مقالة ف. الجمالي، "The Theological Colleges of Najaf", *The Muslim World*, 50, 1960, pp. 15, 22 (كاتب هذا التّوصيف هو أحد رؤوساء الحكومة السابقين في العراق، وشيعيّ المذهب، لكنّه ليس من خرّيجي حوزات النّجف) [يشار إلى هذه المقالة بعد الآن بـ«الجمالي»]؛ وفي مقالة محمد رضا المظفّر (ت ١٩٦٤)، «جامعة النَّجف الأشرف وجامعة القرويّين [فاس، المغرب]»، في مجلة المجمع العلمي (بغداد)، ١٩٦٤، ص ٢٩٣-٣٠١ (قُرئت هذه الدّراسة، التي أعدَّها عالم متضلّع من علم الأصول، أمام جمهور مغربي)؛ وفي كتاب محمد مهدي الآصفي (أحد قادة المعارضة الإسلاميّة)، مدرسة النّجف وتطوّر الحركة الإسلاميّة فيها، النّجف، ١٩٦٤؛ و«النجف في ألف عام» لمغنيّة؛ لكنّ التّحليلين الأوفين من حيث التّفاصيل هما كتاب محمد تقي الفقيه، جامعة النَّجف في عصرها الحاضر، صور، لبنان، بدون تاريخ (من الصّعب تحديد تاريخ هذا الأثر بدقّة، لأنّ أجزاء منه كُتبت في فترات مختلفة. ومن الأرجح أنّ الجانب الأكبر منه يعود إلى الأربعينات)؛ ودراسة ١٩٦٤ لمحمد بحر العلوم، الوارد ذكرها في الحاشية التّاسعة.

ومن الممكن أن يكتشف المرء في وصف الجمالي آثاراً انتقاديّة لقدامة الطّراز وقناعة الاكتفاء في نظام النَّجف، لكنّ ثمة شاهداً غير عاديّ على مثل هذا الانتقاد حتّى في عام ١٩٧٠ . راجع دراسة علي الزّين، «أضواء على المدارس الدّينيّة في النّجف»، مجلة العرفان (صيدا، لبنان)، ٥٨ : ٣-٤، ١٩٧٠، صفحات ٣٠٧-٣١٧. وعن منهاج التّعليم والكليّات في إيران، قارن الدّراسة الرّائعة عن تنشئة مجتهد متدرّج، في، R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Learning and power*, in Modern Iran, London, 1986. M. Fisher, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass., 1980, pp. 12-104

٥٥ . المظفّر، ص ٢٩٦، بحر العلوم، دراسة ١٩٦٤، ص ٨٣؛ لكنّ، قابل مع الجمالي، ص ١٥، الذي يقول إنّ عدد الطّلاب ١٩٥٤، بينهم ٣٢٦ عراقياً فقط، و٨٩٦ إيرانياً، و٤٧ من لبنان وسوريا، و٦٦٥ من جنوب آسيا. في المغايرة، يشير بطاطو إلى وجود ما يقرب من ستّة آلاف طالب في النّجف عام ١٩١٨ . بطاطو، "Iraq's underground Shi'a Movements"، ص ٥٨٢ . ولأنّ معنى «تلميذ» في النّجف زئبقيّ إلى حدٍّ ما، كما سيتبيّن في هذا القسم، فإنّ من غير الممكن التأكّد من دقّة أيّ إحصاء.

٥٦ . محمد جواد مغنيّة، تجارب، بيروت، ١٩٨٠، ص ٦١ .

٥٧ . بحر العلوم، دراسة ١٩٦٤، ص ٨٣ .

٥٨ . للإطّلاع على مداخيل العلماء بحسب القانون الشّيعيّ، راجع ص ٦١-٦٢ من هذا الكتاب؛ فقرُ العديد من المجتهدين مذكور في دراسة المجالي، ص ١٨؛ أمّا في أعلى درجات التّراتبيّة الشّيعيّة، فلا يبدو أنّ المال كان مشكلة، وبخاصّة منذ السّتّينات ودعم تجّار كُثُر لدور العلماء في احتواء الشّيوعيّة. وأطلعني مهدي الحكيم على مدى السّخف الذي بدا عام ١٩٦٩ في اتّهامه باختلاس أموال من وكالة الاستخبارات المركزيّة الأميركيّة (CIA)، بالنّظر إلى الموارد الموضوعة تحت تصرّف والده، آية الله محسن الحكيم. وتمحورت تهمة الاختلاس حول مبلغ تافه هو خمسون ألف ليرة لبنانيّة (كانت تساوي آنذاك نحو عشرين ألف دولار أميركيّ)! وتعطي هذه الملاحظة، في المقابل، فكرة عن حجم المداخيل النّقدية المتاحة لكبار المجتهدين.

٥٩ . بالإمكان الإطّلاع على سيرة القلاقل والاضطرابات في عراق القرن الثامن عشر، في

كتاب R. Olson, *The Siege of Mosul and Ottoman-Persian Relations 1718-1843* ، بلومينغتون، إنديانا، ١٩٧٥ .
٦٠ . الفقيه، راجع الحاشية ٥٤ .
٦١ . بحر العلوم، دراسة ١٩٦٤ ، ص ٩٢ .
٦٢ . راجع الجمالي، ص ١٦ .
٦٣ . القسم التّالي مبنيٌ على دراسة ١٩٦٤ لبحر العلوم، صفحات ٩٢-١٠٠؛ المظفَّر، ص ٢٩٧-٣٠٠؛ الفقيه، ص ١٠٥-١١٨ .
٦٤ . المظفَّر، ص ٢٩٧ .
٦٥ . المرجع السّابق، ص ٢٩٩ .
٦٦ . بحر العلوم، دراسة ١٩٦٤ ، ص ٩٢ .
٦٧ . الصّدر، المعالم الجديدة، راجع الحاشية ٤٨ للمقدّمة العامّة .
٦٨ . بحر العلوم، دراسة ١٩٦٤ ، ص ٩٥ .
٦٩ . الفقيه، ص ١٠٧ .
٧٠ . محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة، وارد ذكرها في الحاشية ٣٣ .
٧١ . الفقيه، ص ١١١ .
٧٢ . المرجع ذاته، ص ١١٤ .
٧٣ . المرجع ذاته، ص ١١٥ .
٧٤ . بحر العلوم، دراسة ١٩٦٤ ، ص ٩٨ .
٧٥ . المرجع السّابق، ص ٩٩؛ الفقيه، ص ١١٦-١١٧ .
٧٦ . راجع الفقيه، الجزء المعَنْون «شهادة جامعة النَّجف»، صفحات ١١٩-١٣٠ ، و١٤٦-١٥٤ .
٧٧ . المرجع السّابق، ص ١٢٠ .
٧٨ . المرجع ذاته، ص ١٤٦ .
٧٩ . المرجع ذاته، ص ١٤٧ .
٨٠ . المرجع ذاته، ص ١٤٨ .
٨١ . المرجع ذاته، ص ١٤٧ .
٨٢ . المرجع ذاته، ص ١٤٩ .
٨٣ . المرجع ذاته، ص ١٥٠ .
٨٤ . المرجع ذاته، ص ١٥١-١٥٤ .
٨٥ . أبو القاسم الخوئي، المسائل المنتخَبَة، ص ٢ [من الآن فصاعداً: المسائل]. وهذا ملخّص أجازه الخوئي لكتاب مفصّل أعدّه المرجع الشّيعي، الذي ظلَّ مقيماً في النَّجف لحين وفاته عام ١٩٩٢ . وتظهر شهادة الخوئي، الذي دأب على الابتعاد عن السّياسة، درجة الإجماع على الهيكليّة المؤسّساتيّة للمجتمع المدنيّ الشّيعي في صفوف المجتهدين، الجهاديّين والاستكانيّين على حدٍّ سواء .
٨٦ . الخوئي، المسائل، ص ٢-٣. عن إحدى قضايا «الاحتياط»، ثمّة مثل في قول للصّدر، حاشية ٤٣ .
٨٧ . عن الخُمس، راجع الرّسالة البحثيّة لمحمد هادي الميلاني، محاضرات في فقه الإماميّة، كتاب الخُمس، ف . ميلاني (محرّر)، بدون اسم النّاشر، ١٤٠٠/ ١٨٠٠؛ N. Calder, "Khums in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century AD", *BSOAS*, 45, 1982, pp. 39-47 .
٨٨ . يذكر حميد ألغار (Algar) أنّ «المجتهدين البارزين لم يتردّدوا في استخدام الإكراه»، في إيران القرن التّاسع عشر، لجمع الضّرائب، *Religion and State in Iran, 1785-1906*, Berkeley,

. 1969. p. 12

٨٩. بنتيجة الضوابط والقيود المفروضة من جانب الحكم البعثيّ في العراق، اتّجه مرة أخرى نحو قُم ومَشْهد، إلاّ أنّ المزيد من الوقت الضروري لتكوين رأي عن ارتقاء مستويات الأبحاث الفقهيّة وهبوطها، في إيران والعراق. وممّا لا ريب فيه أنّ للأحداث السّياسيّة تأثيرها الحاسم على منهاج الدّراسة ودور المؤسّسات التّربوية في كلا البلدين.

٩٠. في نظريّة فوسير العامّة عن المجتمع، ثمّة كتابة واضحة جداً عن هذه الظاهرة في إيران. يقول: «الفهم تعقيدات العلاقة بين الدّولة والمجتمع المدني... من المهمّ في كلّ زمان وكلّ مكان اجتناب مماثلة النّظام الدّيني والنّظام السياسيّ المعترف به. ولقد أثبت الملالي [جمع مُلاً، أي الفقيه] الشّيعة هذه النّقطة مرّة أخرى، في إيران بين عامي ١٩٧٦ و١٩٧٩، حتى ولو أنّهم حاولوا من ذلك الحين فصاعداً تحويل نظامهم الدّينيّ إلى نظام سياسيّ جديد». R. Fossaert, *La Société*، المجلّد الخامس، ص ١٦٧.

٩١. لاحظ نقد محمد باقر الصدر المبطّن لحدود «الرّسالة العمليّة» في كتابه خطوط تفصيليّة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٢؛ راجع أيضاً هذا الكتاب، المقدّمة العامّة، ص ١٣.

٩٢. محمد حسين كاشف الغطاء، اصل الشّيعة وأصولها، طبعة أصليّة في الثّلاثينات، تُرجم في باكستان عام ١٩٨٢ بعنوان *Shi'a: Origin and Faith*.

٩٣. طُبعت كتب كاشف الغطاء الثلاثة كلّها مرّات عدّة في العراق، ولبنان، وإيران، وباكستان.

٩٤. واردٌ ذكرها في الحاشية ٥٣.

٩٥. محمد حسين كاشف الغطاء، تحرير المجلّة، النّجف، نحو العام ١٩٤٠، ١، ص ٣.

٩٦. المرجع السّابق، ص ٤.

٩٧. المرجع السّابق، ٢، ص ٣٢٦.

٩٨. كان غريباً عدم اكتراث منسّقي القوانين العراقيّين بـ تحرير المجلّة. وممّا لا ريب فيه أنّ المهمّة الموقّتة لعبد الرزّاق السّنهوري كعميد كليّة الحقوق في بغدَاد، والنّزعة المهيمنة للقوميّة العربيّة في تلك الفترة، منحتا الغلبة للنّفوذ المصريّ.

٩٩. في ترجمة الخميني الأثرى توثيقاً، ثمّة ذكْر واحد فقط لمحمد باقر الصّدر، وفي سياق الإشارة إلى المنافسة على المرجعيّة العليا. حدث ذلك الأمر، عندما وجّه الخميني إلى ابنه أحمد رسالة تكتنفها السويداء. ويرد نصّ الرسالة في كتاب ح. روحاني، نهضت [حركة] إمام خميني، طهران، ١٣٦٤/ ١٩٨٥ (طبعَة أسبق، قم، ١٩٧٧)، ٢، ص ٥٦٨-٥٦٩. وهذه الرّسالة مؤرّخة في ٢٨ شوّال ١٣٣٠ (٢٧ كانون الأوّل ١٩٧٠).

١٠٠. أ. طاهري، Khomeiny، باريس، ١٩٨٥، ص ١٦٣.

١٠١. للتّفاصيل عن هذه الفترة، راجع الملاّط، "Religious Militancy"، و-"Political Islam".

١٠٢. O. Bengio, "Shi'is and Politics in Ba'thi Iraq", *Middle Eastern Studies*, 1985, p. 2؛ أيضاً، P. Marr, Y. *The Modern History of Iraq*, Boulder, Co, 1985, pp. 228-230. Sluglett and M. Farouk-Sluglett, *Iraq Since 1958: from Revolution to Dictatorship*, London 1987, pp. 198, 208.

١٠٣. حائري، «ترجمة»، ص ١١٧. لم أتمكّن من العثور على تاريخ البرقية التي بثّ نصّها القسم العربيّ بإذاعة طهران. كذلك، لا يوجد أيّ سجلّ لطلب الصّدر اللجوءَ إلى إيران. تثير هذه الثّغرة غموضاً حول التّسلسل الدّقيق للأحداث.

١٠٤. حائري، «ترجمة»، ص ١٢٣.

١٠٥. «رسالة الإمام الخميني»، ورد ذكرها في هذا الكتاب، المقدّمة العامّة، حاشية ٢٩.

١٠٦ . راجع علي الوردي، تاريخ العراق الحديث، المجلّد السّادس، من عام ١٩٢٠ إلى عام ١٩٢٤، بغداد، ١٩٧٦، ص ٢٥١ . أنظر أيضاً P. Sluglett, *Britain in Iraq 1914-1932*، لندن، ١٩٧٦، صفحات ٣٠٠-٣١٦.

١٠٧ . هذا حدثٌ مشهور في الهرميّة الشّيعيّة، ضاهاه في فترة حديثة العهد «تخفيض منزلة» حسين منتظري من آية الله إلى حجّة الإسلام.

١٠٨ . من الممكن أن تُضاف إلى هذا الأمر أمثلةٌ أخرى عن «حرب الألقاب»، مثل التّرقية المفاجئة لحجّة الإسلام الشابّ (نسبيّاً) علي خامنئي إلى رتبة آية الله، بقرار أصدره مجلس الخبراء الإيرانيّ في حزيران ١٩٨٨ .

١٠٩ . ليس تكهّناً مطلَق العنان عزوُ بعض عناد الخميني في مواصلة الحرب حتى من بعد تحرير الأراضي الإيرانية عام ١٩٨٢ إلى شعوره بوفاء دَين، ولو بعد الوفاة، لمحمد باقر الصّدر. وعن الرّابط عموماً بين الحرب والشّيعيّة الدّوليّة في سياق نظرية محلّل الاستراتيجيّة العسكرية الشهير كارل فون كلاوسفيتس، راجع دراستي "Aux Origines".

١١٠ . بطاطو، *The Old Social Classes*، ص ٤٩ .

١١١ . قارن الوصف الرّائع لظاهرة مماثلة في النّهضة الأوروبيّة، في Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au seizième siècle*، باريس، ١٩٤٧، صفحات ٩- ١٠٤ : "Les Bons camarades".

١١٢ . محمد جواد مغنيّه، الإسلام والعقل، بيروت، ١٩٦٧، ص ٢٣٠ .

١١٣ . الخوئي، مسائل، ص ٣ .

١١٤ . المرجع السّابق، ص ٢ .

١١٥ . المرجع السّابق، ص ٣ . في المجلد الأوّل من تحرير الوسيلة للخميني، صفحات ٣- ٨، لا ذكَر لهذا الاختلاف؛ لكنّ ثمّة تراتبيّة منشأة على رأس الهرم، مع تعريف المرجع بأنّه «الأعلم».

١١٦ . الفقيه، ص ص ١٣٠-١٤٠ .

١١٧ . المرجع السّابق، ص ١٣١ .

١١٨ . القائمة تقليديّة. راجع، مثلاً، الماوَرْدي (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨)، الأحكام السّلطانيّة، القاهرة، طبعة ثانية، ١٩٦٦، ص ٥-٦، مذكورة في A. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*، لندن، ١٩٨١، ص ٨٩-٩٠ .

١١٩ . الفقيه، ص ١٣١ .

١٢٠ . المرجع السّابق، ص ١٣٢ .

١٢١ . المصدر ذاته، ص ١٣٣ .

١٢٢ . المصدر ذاته،

١٢٣ . المصدر ذاته، ص ١٣٦ .

٢ . أصول الدُّستور الإيرانيّ : رسائل محمد باقر الصَّدر في عام ١٩٧٩

١ . تتوفّر حاليّاً أدبيّات هامّة عن هذه المحاضرات. من بين أفضل الدّراسات، G.Rose، "*Velayat - e Faqih* and the recovery of Islamic identity in the thought of Ayatollah Khomeini"، في N. Keddie, *Religion and Politics in Iran*, New Haven, 1983, pp. 166-188. H. Enayat, "Iran: Khumayni's Concept of the "Guardianship of the Jurisconsult"" في J. Piscatori ed; *Islam and the Political Process*, Cambridge, 1982, pp. 160-180, "The ideological conditions for Khomeini's doctrine of government, S. Zubaida, *Economy and Society*, II:2,

1982.؛ راجع أيضاً كتاب زبيدة *Islam, the People and the State*، لندن ١٩٨٩، ومراجعتي له في *Middle East Reports*، ٢١ : ٣، أيار/حزيران ١٩٩١، ٤٦؛ K.H. Göbel, *Moderne Shiitische Politik und Staatsidee* Leske, 1984. ونشر نورمن كولدر (Calder) دراسة تقارن آراء الخميني عن العلماء والدّولة في مؤلّفه الفقهيّ كتاب البُيوع بالكتابات الكلاسيكيّة في القانون الشّيعي، وبخاصّة كتاب المكاسب لمرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١/ ١٨٦٤): N. Calder, "Accommodation and revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the classical tradition" *Middle East Studies*, 18, 1982. ألقيَت محاضرات الخميني في النّجف بين ٢١ كانون الثّاني و٨ شباط ١٩٧٠، وجُمعت ممّا دوّنه تلاميذه لتُنشر بالفارسيّة عام ١٩٧١. ترجم H.Algar هذه المجموعة الى الانكليزيّة تحت عنوان "Islam and Government"، ونشرها في كتاب *Imam Khomeini, Islam and Revolution*، بيركلي، ١٩٨١، صفحات ٢٧-١٥١. وفي العربيّة، ثمّة طبعتان نُشرتا في بيروت عام ١٩٧٩. ووفقاً لروز (Rose)، اعتماداً على أحمد الخميني، فإنّ الأصل كان بالعربيّة. واستعملنا هنا كتاب الحكومةَ الإسلاميّة الصّادر عن دار الطّليعة في بيروت، بالإضافة إلى ولايت فقيه (النُّسخة الفارسيّة)، طهران، ١٣٥٧/١٩٧٩، وبالإضافة إلى النّسخة الانكليزيّة لألغار (Algar). ويُستشهد بهذه المراجع تباعاً على النّحو التّالي: الخميني، حكومة؛ والخميني، ولايت؛ والخميني، *Government*.

٢. عن البرلمان العراقيّ الأوّل، راجع محمد مظفّر الأدهمي، *Political Aspects of the Iraqi Parliament and Election Processes 1920-1932,* أطروحة دكتوراه، لندن، ١٩٧٨؛ راجع أيضاً E. Kedourie, "The Kingdom of Iraq: a retrospect"، في *The Chatham House Version,* London, 1971, pp. 250, 265.

٣. بطاطو، *Old Social Classes*، ص ١١٤٦.

٤. راجع محمد رشيد رضا عن دور العلماء إبّان انهيار الخلافة في أوائل العشرينات من هذا القرن، في كتابه الخلافة والإمامة العظمى، القاهرة، ١٩٢٣. وتجد مثلاً مبكّراً في مصر عن معارضة بعض العلماء لغزو نابوليون موثّقاً في A. Loutfi el-Sayed, "The role of the *'ulama* in Egypt during the early nineteenth century"، في P. M. Holt ed., *Political and Social Change in Modern Egypt*، لندن، ١٩٦٨، ص ٢٧٠-٢٧٤. قارن ادوارد سعيد عن العلماء التّكيُّفيّين في *Orientalism*، لندن، ١٩٧٨، ص ٨٢.

٥. الخميني، حكومة، ص ٨-٩؛ ولايت، ص ٨؛ *Government*، ص ٢٨.

٦. الخميني، حكومة، ص ٢٠؛ ولايت، ص ٢٣؛ *Government*، ص ٣٧.

٧. H. Algar, *Religion and State*، ص ٢٠٥ - ٢١؛ N. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892,* London, 1966.

٨. راجع الكتاب الحديث العهد لِڤانيسّا مارتن (Vanessa Martin)، *Islam and Modernism: the Iranian Revolution of 1906*، لندن، ١٩٨٩.

٩. هذا الكتاب، المؤلّفات المذكورة في المقدّمة، حاشية ٤١؛ راجع أيضاً عبد الرزّاق الحَسَني، الثّورة العراقيّة الكبرى، طبعة ثالثة، صيدا، ١٩٧٢؛ أمين الرّيحاني، ملوك العرب، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٢٩، المجلّد الثّاني، ص ٣٢٩.

١٠. ثمّة كتابات عديدة جداً عن هذه الهيئات الدّستوريّة، وأفضل عمل مقارَن هو من إعداد Mauro Cappelletti. راجع، مثلاً، دراسته "Who watches the watchmen"، في *American Journal of Comparative Law*، ٣١، ١٩٨٣، الصفحة الأولى. وجمعت هذه المقالة، ودراسات أخرى، في M. Cappelletti, *The Judicial Process in Comparative Perspective*، أوكسفورد، ١٩٨٩. قارن A. Lambton, "Quis Custodiet custodes? Some reflections on the Persian theory of government", *Studia Islamica,* 5, 1955, pp. 125-148, 6, 1956, pp. 125-146. للمزيد من التّفاصيل، راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب.

١١. الخميني، حكومة، ص ١٠؛ ولايت، ص ١١، *Government*، ص ٣١.

١٢. الخميني، حكومة، ص ٥٠؛ ولايت، ص ٦٤؛ *Government*، ص ٦٢.

١٣. الخميني، حكومة، ص ٤٦. النسختان الفارسيّة والانكليزيّة مختلفتان قليلاً. راجع الخميني، ولايت، ص ٦٠. تقول ترجمة Algar: «إذا كان الحاكم ملتزماً بالإسلام، فعليه بالضرورة أن يُذعن للفقيه، يسأله عن قوانين الإسلام وأوامره كي يطبّقها. ولكون الحالة هكذا، فإنّ الحكّام الحقيقيّين هم الفقهاء أنفسهم، والحكم يجب أن يكون فعلاً لهم، وأن ينطبق عليهم، لا على الملزَمين باتّباع إرشادات الفقهاء بسبب جهلهم القوانين». *Government*، ص ٦٠.

١٤. «إذا رأيتَ الفقهاء على أبواب السلاطين، فَبِئس الفقهاء وبئس السلاطين؛ وإذا رأيتَ السّلاطين على أبواب الفقهاء، فنعمَ الفقهاء ونعمَ السّلاطين»، قول مأثور يُعزى إلى الميرزا محمد حسن الشّيرازي، زعيم ثورة التّنباك.

١٥. قدّم آية الله محمود طالقاني (ت ١٩٧٩)، الذي كان يلحق الخميني مباشرةً من حيث الأهميّة السياسيّة، مساهمتين بارزتين إبّان النّقاش الدّستوريّ في إيران، تمثّلت أولاهما في نشر كتاب آية الله محمد حسين نائيني، تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة: حكومت از نظر إسلام، طهران، ١٩٥٥ (الأصل، ١٩٠٩). عن هذا المؤلّف للنّائيني، راجع الدّراسة المفصّلة لـ A. Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran* لايدن، ١٩٧٧. الإسهام الثّاني للطالقانيّ هو مقالته في المجموعة الهامّة بعنوان بحثى در براى مرجعيت وروحانيت (بحث في المرجعية ورجال الدين)، طهران، ١٩٦٣، صفحات ١٩٩-٢١١. وعن كتاب بحثي، أنظر A. Lambton, "A reconsideration of the position of the *Marja' al -Taqlid* and the Religious institution'. *Studia Islamica,* 20, 1964, pp. 115-135 عن الطالقاني عموماً، راجع M. Bayat, "Mahmud Taleqani and the Iranian revolution"، في M. Kramer ed., *Shi'ism Resistance and Revolution*، بولدَر-كولورادو، ١٩٨٧، صفحات ٦٧-٩٤.

١٦. محمد باقر الصّدر، لمحة فقهيّة، منوّه عنه في هذا الكتاب، المقدّمة العامّة، حاشية ٧٦.

١٧. القرآن، ٤٢: ٣٨: وأمركم شورى بينكم.

١٨. الخميني، حكومة، ص ١٠٣-١٠٤. القول وارد بالعربيّة في ولايت، ص ١٤٦؛ *Government*، ص ١٠٩.

١٩. أنظر «كتاب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر» (إشارة إلى القرآن، ٣: ١٠٤، ١١٤؛ ٧: ١٥٧؛ ٢٢: ٤١؛ ٣١: ١٧)، في كتاب روح الله الخميني، تحرير الوسيلة، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٨٥، المجلّد الأوّل، صفحات ٤٢٤-٤٤٤؛ والتّعليق عليه المُسْهب لـ أ. مطهّري، مستنَد تحرير الوسيلة، قم، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

٢٠. ثمّة فجوة في معلوماتنا عن تطوّر الفكر الدّستوريّ للصّدر. ومن الأرجح أنّ مجتمعنا، الذي وُعد به كتكملة لكتابَيْ إقتصادنا وفلسفتنا، لم يُكتب إطلاقاً. ولغاية ١٩٧٩، ينبغي تفحّص الفكر السياسيّ-الدّستوريّ للصّدر من كتاباته في التّاريخ (فَدَك، أهل البيت، دور الأئمّة)، وفي الفقه (الفتوى الواضحة). أمّا مقالاته المنشورة كافتتاحيّات لمجلة الأضواء، والمجموعة في كتاب رسالتنا، فلا تعطي نظرة منتظمة عن فكره. (كلّ المراجع مذكورة في هذا الكتاب، المقدّمة العامّة، صفحات ٧-١٩). إلاّ أنّ ما من شكٍّ في حتميّة تخصيص الصّدر تأمُّلات عميقة للبنية الدّستوريّة للدّولة الإسلاميّة، وبالإمكان تقصّي آثار هذه التأمُّلات في مقالة عزّ الدّين السّليم، «الشّهيد الصّدر، رائد حركة التّغيير في الأمّة»، التّوحيد، ٢٧، ١٤٠٧/١٩٨٧، صفحات ٢٥-٣٩. وأعلمني العالم الرّاحل مهدي الحكيم بوجود مخطّطات دستوريّة للصّدر في أوائل الستّينات، لكنّ وفاة الحكيم المبكّرة حالت دون أيّ توسّع معه في تكوين الفكر الدّستوريّ للصّدر أيّام شبابه.

٢١. محمد باقر الصّدر، منابع القدرة، ورد ذكره في المقدّمة العامّة، الحاشية ٧٦.

٢٢. محمد باقر الصّدر، خلافة الإنسان، مذكور في المقدّمة العامّة، حاشية ٧٦ [من الآن فصاعداً، خلافة].

٢٣. التَّرجمة الواردة في هذا الكتاب، ص ٦٣، هي لأحمد يوسف علي، *The Holy Qur'an*، لاهور، ١٩٣٤.

٢٤. سبب النُّزول للآية الرّابعة والأربعين من السُّورة الخامسة في القرآن وارد في تفسيرات أبكر عهداً. راجع، مثلاً، الطّبري (ت ٣١٠/ ٩٢٣)، تفسير، القاهرة، بدون تاريخ، المجلّد العاشر، ص ٣٣٨-٣٤٠. عن «سبب النّزول»، كأسلوب في الكتابة، راجع A. Rippin, "The Exegetical genre Asbab al-Nuzul and terminological Survey", *BSOAS*, 48, 1985, pp. 1-15.

٢٥. تحمل كلمة «شهادة» معاني عديدة، منها البيِّنة في القضاء، والموت في سبيل الله؛ ومثلما ورد في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، الإجازة الجامعية. ولمعناها «الثّوري»، راجع محمود الطالقاني، جهاد وشهادت (جهاد وشهادة)، طهران، ١٩٦٣، نقله إلى الإنكليزيّة R. Campbell، وزوّده بحواش تفسيريّة حميد ألغار، في Mahmud Taleghani, *Society and Economics in Islam*، بيركلي، ١٩٨٢، صفحات ٧٥-١٠٥، وبخاصّة صفحة ٩٩.

٢٦. الصَّدر، خلافة، ص ٢٤.

٢٧. محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الكريم الشّهير بتفسير المنار، القاهرة، طبعة ثالثة، ١٣٦٧/١٩٤٧، المجلّد السّادس، ص ٣٩٧-٣٩٨.

٢٨. سيِّد قطب، في ظلال القرآن، بيروت، طبعة جديدة، ١٩٧٣، المجلّد الثّاني، ص ٨٨٧. ولتحليل الظّلال، ومقارنته بالمنار، راجع O. Carré, *Mystique et politique: lecture, révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, 1984.

٢٩. قطب، المجلّد الثّاني، ص ٨٩٧.

٣٠. عن هذه الشّخصيات، راجع دراسات R. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*، أوكسفورد، ١٩٦٩؛ G. Kepel, *Le Propète et le Pharaon*, باريس، ١٩٨٤.

٣١. محمد حسين الطّباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، ١٩٧٠.

٣٢. محمد الحسيني الشّيرازي، تقريب القرآن إلى الأذهان، بيروت، ١٩٨٠.

٣٣. الشّيرازي، المجلّد السّادس، ص ٩١.

٣٤. المرجع السّابق، ص ٩٢.

٣٥. الطباطبائي، المجلّد السّادس، ص ٣٦٦.

٣٦. المرجع السّابق، ص ٣٦٣.

٣٧. التّشديد مضاف.

٣٨. الطباطبائي، المجلّد السّادس، ص ٣٦٢.

٣٩. راجع أيضاً إشارته إلى المفهوم الشّيعيّ عن العصمة، مثلُه، ص ٣٦٢. ويعطي محمد باقر الصّدر معنىً شيّقاً للعصمة، يختلف عن مساواة الكلمة تقليديّاً بطهارة الأئمّة الإثني عشر من الخطيئة والخطأ، أي معصوميّتهم عنهما. ويُصوِّر المعنى مجازيّاً في كتاب الصّدر، أهل البيت، على أنّه «عبارة عن الانفعال الكامل بالرسالة، والتجسيد الكامل لكلّ معطيات تلك الرسالة، في النطاقات الروحية والفكرية والعملية»، أهل البيت، ورد ذكره في الحاشية ٧٨ للمقدّمة العامّة، ص ٧٤.

٤٠. الطباطبائي، المجلّد السادس، ص٣٥٦-٣٦٦.

٤١. المرجع السّابق، صفحات ٣٥٠-٣٥٦.

٤٢. كان الاهتمام السياسيّ للطباطبائي محدوداً بوجه عامّ. وبقي، لحين وفاته عام ١٩٨٣، بعيداً عن عالم السّياسة، مع أنّه لم يكن معادياً لمؤسّسات التّعليم العالي التي رعاها الشّاه. وفي كتاباته، كما في كتابات هنري كوربين (المقرَّب جداً إليه)، تحظى الجوانب الخفيّة والرّوحانيّة للمذهب الشّيعيّ بالتّركيز الأقوى. أنظر الطباطبائي، اجتهاد وتقليد در إسلام وشيعه، في كتاب بحثى المذكور في الحاشية ١٥. وعن الطباطبائي في الطّرفيّة الإيرانيّة ودراسته عن الأوجه العرفانيّة

(الغنّوسطيّة) للإسلام، راجع S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran* NY, Albany, 1980, p.138، ومقدّمة حسين نصر لكتاب الطباطبائي *Shi'ite Islam*, NY, Albany, 1975.

٤٣. لا يوجد في التّفسيرات الشّيعيّة المبكّرة أثر يقتفيه الصّدر في التّمييز الذي خرج به. وإشارته إلى الربّانيين بوصفهم الأئمّة، والأحبار بكونهم العلماء، غير موجودة في التّفسيرين الشّيعيّين المأثورين: أبو جعفر الطّوسي (ت ٤٦٠/١٠٦٧)، التّبيان، النّجف، بدون تاريخ، المجلّد الثّالث، ص ٥٢٦-٥٢٩؛ وأبو علي الطّبرسي (القرن السّادس/الثّاني عشر)، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، بدون تاريخ، المجلّد ٦-٧، ص ١٠١-١٠٤. وسبب النّزول الذي يذكرانه شبيه بالتّفسير السنّي. ويتساءل المفسّران الشّيعيّان كلاهما عن عموميّة الآية أو عن قصرها على المناسبة «اليهوديّة». قارن الطّوسي، ص ٥٢٨-٥٢٩ والطّبرسي، ص ١٠٣-١٠٤ عن الطّبري، الوارد ذكره في الحاشية ٢٤.

٤٤. الصّدر، خلافة، ص ٥٠.

٤٥. ثمّة ارتباط عامّ بين تفسير الآية الرابعة والأربعين من السّورة الخامسة، والآراء السّياسيّة الاعتباريّة في التّفسير، ودور المفسّرين الخمسة. غير أنّ هذا التّطابق يجب ألاّ يُعطى من الأهميّة أكثر مما يتحمّل. فالطباطبائي قال كلمته في القضايا الاجتماعيّة والسّياسيّة، وانتقد القوانين في إيران بين الحين والآخر (Akhavi, *Religion and Politics*, p. 127). والعالم الكربلائيّ محمد الحسيني الشّيرازي يشارك على نحو مباشر في السّلطة المدنيّة «الزّمنيّة»، كما كان شقيقه حسن نشطاً جداً في الشّيعيّة الدّوليّة لحين مقتله في بيروت عام ١٩٨٠؛ وابنه محمد لا يزال حتى الآن منهمكاً في السياسات العراقيّة من مقرّه في قم. وكان الدّور السّياسيّ لرضا هامّاً بالتّأكيد، رغم تفسيره للآية. راجع على نحو خاصّ فرضيّاته عن الدّولة الإسلاميّة في الخلافة والإمامة العظمى، الوارد ذكره في الحاشية الرّابعة.

٤٦. الصّدر، اقتصادنا، ص ٣٥٩-٣٦٠.

٤٧. لمزيد من التّفاصيل، راجع هذا الكتاب، الفصل الرّابع.

٤٨. الصّدر، اقتصادنا، ص ٣٣١ و٦٥٦.

٤٩. أنظر المقدّمة العامّة في هذا الكتاب، الحاشية ٧٣ والحاشية ٧٥. ويُشار من الآن فصاعداً إلى كتاب منابع القدرة في الدّولة الإسلاميّة بكلمة منابع.

٥٠. الصّدر، منابع، ص ٩.

٥١. المرجع السّابق.

٥٢. المصدر ذاته، ص ١٢-١٣.

٥٣. المصدر ذاته، ص ١٤-٢٤.

٥٤. المصدر ذاته ص ١٧.

٥٥. المرجع السّابق.

٥٦. المصدر ذاته، ص ٣٢.

٥٧. المصدر ذاته، ص ٤٠، ٤١.

٥٨. في الدّستور الإيرانيّ لعام ١٩٧٩، تبدو هذه الفكرة موضع اهتمام جدّي لـ «قائمة الحقوق» الجديدة؛ راجع على نحو خاصّ القسم التّمهيدي عن «الاقتصاد كوسيلة لا كغاية» والمادّة الثالثة، الفقرة الثّانية عشرة. أنظر عموماً حميد ألغار، "Social justice in the ideology and legislation of the Islamic revolution of Iran". في L. Michalak and J. Salacuse eds. *Social Legislation in the Contemporary Middle East*, Berkeley, 1926, pp. 17-60. و S. Bakhash, "Islam and social justice in Iran"، في M. Kramer ed., *Shi'ism, Resistance and Revolution*, pp. 95-116.

٥٩ . يُبحث هذا الموضوع بتفاصيل أوفى في دراستين للمؤلّف هما "Religious Militancy" و "Political Islam".

٦٠ . تظهر هذه الرّسالة احياناً كثيرة في أدبيّات المعارضة الإسلاميّة العراقيّة . راجع ، على سبيل المثال ، صفحة الغلاف الأخيرة من الحوار الفكريّ والسياسيّ (طهران) ٣٠-٣١ ، ١٩٨٥ ، الحائري ، ترجمة ، ص ١٥١-١٥٢ . وفي الإنكليزيّة نُشرت الرّسالة تحت عنوان "Baqir al-Sadr's last Message on the Unity of the Ummah". في K. Siddiqui ed., *Issues in the Islamic Movement*, London, 1981, p. 57

٦١ . أنظر Yann Richard, "Du Nationalisme a l'islamisme: dimensions de l'identité ethnique en Iran" . في *Le Fait ethnique en Iran et en Afghahistan*، باريس ، ١٩٨٨ ، ص ٢٦٧-٢٧٥ .

٦٢ . من الآن فصاعداً ، سوف نشير إلى كتاب الصّدر ، لمحة فقهيّة ، بكلمة لمحة . ونقل عبّاس البستاني اللّمحة إلى الفرنسيّة (Note) ، ونَشرت الترجمةَ دارُ أهل البيت ، عام ١٩٨٣ . وظهرت الترجمة مرّة أخرى مع مقدّمة من *Les Cahiers de l'Orient* ٨-٩ ، ١٩٨٧-١٩٨٨ ، ص ١٦٤-٧٨ .

٦٣ . الصّدر ، لمحة ، ص ٢٧ .

٦٤ . للإطّلاع على وصف جيّد لتلك الأيام ، راجع Gary Sick, *All Fall Down* ، لندن ، ١٩٨٥ ، ص ٩١-٩٣ ؛ E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* ، برنستون ، ١٩٨٢ ، ص ٥٢٧-٥٢٩ ؛ F. Hoveyda, *The Fall of the Shah,* ، لندن ، ١٩٨٠ ، ص ١٤٩-١٥١ .

٦٥ . راجع هذا الكتاب ، الجزء الأوّل ، المقدّمة .

٦٦ . المرجع السّابق ، حاشية ١٥ .

٦٧ . قالت بعض التّقارير الصّحفيّة إنّ مساعداً للخميني ذكر في حديث «خاصّ» ، يوم الثّالث من شباط ، أنّ «المخطّطات التّمهيديّة» لدستور الجمهوريّة الإسلاميّة المقترَحة كُتبت ، لكنّ الوثيقة بأكملها لا تزال في طور الدّراسة والمناقشة (صحيفة نيويورك تايمز ، ٤ شباط ١٩٧٩) . غير أن الخميني نفسه ، الذي عقد في ذلك اليوم عينه مؤتمراً صحفياً ، ألمع فقط إلى مجلس شكّل صياغة دستور جديد (*Daily Report: Middle East and Africa*، Foreign Broadcast Information Service واشنطن ، ٥ شباط ١٩٧٩) . وبالفعل ، أعدّ المجلس مسوّدة الدّستور بعد ذلك بأشهر قليلة .

٦٨ . ينبع التباس مهمّ من الغموض في العنوان العربي لكتاب اللّمحة الفقهيّة ، ذلك أنّ تعبير «عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة» قد يوحي بأنّ مشروعاً كهذا كان موجوداً بالفعل ، وبأنّ الصّدر يُعطي عنه «لمحة فقهيّة» .

لكنّ التّوجّه العامّ في محاجّتنا هو القناعة بعدم وجود أيّ وثيقة ذات طابع دستوري ، عندما كان الصّدر منكبّاً على كتابة لمحته . بعبارة أخرى . لم يكن الصّدر يعلّق على أيّ نصّ موجود قبل بدئه الكتابة ، وإنّما كان يردّ على استفسار «رائج» وقتذاك . ومن الأهميّة بمكان ، بالنّسبة إلى الشّيعيّة الدّوليّة وإلى قيادة الصّدر الفكريّة في الأمّة ككلّ ، معرفة أنّ اللمحة كانت جواباً على سؤال طرحه عليه مجتهدون لبنانيّون ، كان الأبرز بينهم أقرباء محمد مهدي شمس الدّين ، الرئيس الحاليّ للمجلس الإسلامي الشّيعيّ الأعلى في لبنان ، وراغب حرب ، الذي اغتاله الإسرائيليّون عام ١٩٨٤ بسبب دوره في المقاومة القائمة في جنوب لبنان .

ثمّة بُعد آخر ذو شأن ، هو دور «لمحة» الصّدر الفقهيّة كرسم تخطيطيّ دستوريّ للجمهوريّة الإسلاميّة الأولى في إيران . وتقوم حجّتنا على أساس الإقتناع بأنّ اللّمحة كانت أساساً للدّستور الإيرانيّ في عام ١٩٧٩ ، لأن التّشابهات بين الدستور الإيراني اللاحق والمؤسّسات المتبنّاة في النّصّ - وهي ، أحياناً ، حرفيّة - بارزة بوضوح ، ممّا يستبعد إمكانية الصُّدَف أو توارُد الأفكار (راجع أيضاً الحواشي التّالية) . وفي أثناء أحاديثي مع علماء ومفكّرين إيرانيّين ، ظهر بعض المضَض في الاعتراف بوثاقة صلة «لمحة» الصّدر بالدّستور الإيرانيّ ، على النّحو المتين الذي أوحي به في هذا الكتاب .

والدراسة التي يعدّها أحمد جَلالي في أوكسفورد عن تكوين الدّستور الإيراني قد توضح الأمور.

٦٩. *The Reign of the Ayatollahs* نيويورك، ١٩٨٤، ص ٧٤. وتؤكّد م. بيّات هذا الأمر، من خلال قول لأوّل رئيس للوزراء في الجمهورية الإسلاميّة، مهدي بازركان، جاء فيه: «لا في ورقة العمل الأوّلية التي أعدّت عن الدّستور، قبل أن يغادر الخميني باريس عائداً إلى إيران، ولا في المسوّدة التي كُتبت بالتّعاون مع الحكومة الموقّتة والمجلس الثّوري بموافقة الخميني وعلماء آخرين، كانت هناك أيّ إشارة إلى [حكم الفقيه]. ولم تستحدث [ولاية الفقيه] هذه إلاّ لاحقاً، في المسوّدة الختاميّة للدّستور التي أعدّها مجلس الخبراء بتوجيه من الخميني». بيّات، "Mahmud Taleqani" ص ٧٩-٨٠.

٧٠. أنا ممتنّ للبروفسور حميد ألْغار على هذه المعلومة.

٧١. القرآن، ١٨ (الكهف): ١٠٩؛ الصّدر، لمحة ص ٢٣.

٧٢. الصّدر، لمحة ص ٢٤.

٧٣. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* لندن، ١٩٤٠ (الأصل الألماني ١٨٨٤).

٧٤. نصّ الدّستور موجود في م. وطني (محرّر)، مجموعه كامل قوانين مدنى أساسى، طهران، ١٣٦٤/ ١٩٨٥, ٧٥. مثلاً، الجانب الوثيق الصّلة بهذا السّياق هو المادّة الثّانية من الدّستور العراقيّ الموقّت لعام ١٩٧٠. النصّ وارد، مثلاً، في مجلّة الحقّ، (القاهرة)، ايلول ١٩٧٢، ص ١٣٤-١٤٩.

٧٦. يصحّ هذا القول بالتّأكيد عن مفكرين إسلاميّين آخرين، مثل الخميني والمودودي (من باكستان). راجع مناقشة مشوّقة عن دستور باكستان في N. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*، لندن، ١٩٧٦، ص ١٧٣-١٨٣.

٧٧. الصّدر، لمحة، ص ١٧.

٧٨. المرجع السّابق، ص ٢٤.

٧٩. المصدر ذاته، ص ٢١.

٨٠. المصدر ذاته، ص ٢٤.

٨١. الخميني، حكومة، ص ٤٩؛ ولايت، ص ٦٣، *Government*، ص ٦٢. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الخميني لم يؤيّد ضرورة قيادة فقيه واحد للحكومة، وأصرّ في محاضراته عام ١٩٧٠ على تعاون عدّة فقهاء في السّلطة: «إنّ ولاية الفقيه على الفقهاء الآخرين لا تكون بحيث يستطيع عزلهم أو نصبهم، لأنّ الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهليّة. بعد هذا ينبغي للفقهاء أن يعملوا فرادى أو مجتمعين من أجل إقامة حكومة شرعيّة»، حكومة، ص ٥١.

٨٢. الصّدر، لمحة، ص ٢٥.

٨٣. الخميني، حكومة، ص ٤١؛ ولايت، ص ٥٢-٥٣؛ *Government*، ص ٥٥.

٨٤. «الشّعب»، الصّدر Note، ص ١٥.

٨٥. المرجع السّابق، ص ١٩.

٨٦. يشبه هذا الأمر مبدأ الفصل بين السّلطات في النّظام الفرنسيّ.

٨٧. الصّدر، لمحة، ص ٢٠، مجال الاستنساب (أو «منطقة الفراغ») مفهومٌ نقله الصّدر إلى اللّمحة الفقهيّة من اقتصادنا، راجع الجزء الثّاني. ويشير هذا المفهوم، بحسب طريقة الصّدر في التّعبير عام ١٩٧٩، إلى مجالات في القانون تتحتّم معالجتها بدون استرشاد بالسّابقات. ولا يدعو إلى الإستغراب أن الافتقار إلى الدقّة في هذا المفهوم، هو في صلب معظم المناقشات البرلمانيّة الصعبة في إيران ما بعد الثّورة. راجع الفصل الرّابع.

٨٨. الصّدر، لمحة، ص ٢١.

٨٩. المرجع السّابق، ص ٢٠.

٩٠. المصدر ذاته.

٩١ . عن مجلس الأمناء، راجع الفصل الثّالث .
٩٢ . الصّدر، لمحة، ص ٢١ .
٩٣ . المصدر السّابق، ص ٢٠-٢١ .
٩٤ . من خلال قيادته الجيش . راجع أعلاه الحاشية ٨٩ والنصّ المصاحب .
٩٥ . الصّدر، لمحة، ص ٢٠ .
٩٦ . المرجع السّابق، ص ٢١ .
٩٧ . المرجع السّابق، ص ٢٢ .
٩٨ . المرجع السّابق، ص ٢١ .
٩٩ . المرجع السّابق، ص ٢١ . لإيجاد مزيد من المتوازيات بين لمحة الصّدر الفقهيّة والدّستور الإيرانيّ، راجع التحليل القيّم لمحمود عبدالله، «دولة ولاية الفقيه»، دراسات وبحوث (طهران)، ٢ : ٨، ١٤٠٣/١٩٨٣، صفحات ٩٧-١٢٧ .

٣ . العقد الأوّل للدّستور الإيراني : معضلات «أقلّ السلطات خطراً»

١ . L. Carroll, *Through the Looking Glass*، في *Completed Works*، لندن، ١٩٣٩ (كُتبت القصة في الأصل عام ١٨٧١)، ص ١٩٦ .

٢ . «عظة للأسقف هودلي (Hoadly) ألقاها أمام الملك، في ٣١ آذار، ١٧١٧»، وردت في W. Lockhart, Y. Kamisar and J. Choper eds., *Constitutional Law, Cases, Comments, Questions*، شيكاغو، طبعة ثالثة، ١٩٧٠ (طبعة أولى، ١٩٦٤)، ص ١ . وتُستعمَل هذه المجموعة من القضايا القانونيّة على نطاق واسع في كلّيّات الحقوق الأميركيّة .

٣ . تقول المادّة الحادية والستّون (معدّلة عام ١٩٧٠) من الدّستور الفرنسيّ: «إن القوانين الأساسية، قبل إبرامها، وتنظيمات المجالس البرلمانية، قبل وضعها حيّز التنفيذ، تخضع لمراجعة المجلس الدستوري الذي يقرّر ملاءمتها مع الدستور . وللأهداف ذاتها، يمكن لرئيس الجمهورية، أو لرئيس الوزراء، أو لرئيس المجلس أو لرئيس مجلس الشيوخ، أو لستّين نائباً أو لستّين شيخاً أن يحيلوا القوانين إلى المجلس الدستوري قبل إبرامها. وفي الحالتين المذكورتين، على المجلس الدستوري أن يبتّ في الأمر في مهلة شهر . أما إذا كانت الحاجة ماسّة، فيمكن، بطلب من الحكومة، أن تُخَفَّض المهلة إلى ثمانية أيام». وثمّة عدد كبير من الكتب والدّراسات عن المجلس الدّستوري، الذي جُمعت قراراته الرئيسيّة ونوقشت في L. Philip and L. Favoreu, *Les Grandes Décisions du Conseil Constitutionnel*، باريس، الطّبعة الرّابعة، ١٩٨٦ ؛ راجع أيضاً François Luchaire, *Le Conseil Constitutionnel*، باريس، ١٩٨٠ ؛ L. Hamon, *Les Juges de la Loi* باريس، ١٩٨٧ . واقترح الرّئيس الفرنسيّ الراحل فرانسوا ميتيران تعديلاً دستوريّاً يتيح للمواطنين العاديّين مجال الوصول مباشرة إلى المجلس الدّستوريّ، لكنّ المعارضة لم تهرع لدعم الاقتراح بطريقة تسمح بالتّصديق عليه من قِبَل الأغلبيّة المطلوبة لاجراء تعديل دستوريّ .

٤ . مثلاً، ينصّ الدّستور السّوريّ لعام ١٩٧٣، في المادّة الثالثة (١)، على أنّ «دين رئيس الجمهوريّة الإسلام». النصّ وارد في A. Blaustein and G. Flanz eds., *Constitutions of the Countries of the World*. المجلّد السّادس عشر، نيويورك (صدر في حزيران ١٩٧٤) .

٥ . في ٢٩ تمّوز ١٩٨٥، لم يوافق مجلس الأمناء إلاّ على ثلاثة ترشيحات لرئاسة الجمهوريّة ؛ ورفض ترشيح بازركان . وفي انتخابات الرئاسة، في تمّوز ١٩٨٩، وافق المجلس على ترشيحين فقط، من أصل ما يقرب من ثمانين .

٦ . المادّة ٧١ : «للمجلس الشّورى سلطة التّشريع في شتّى الأمور، ضمن الحدود التي رسمها الدّستور» .

٧ . بُحثت هذه المسألة في الفصل الرّابع من هذا الكتاب .

٨ . *Marbury* v. *Madison*، 1 Cranch 137 (١٨٠٣) .

٩ . الخوئي، مسائل، ص ٨ . الخميني، تحرير الوسيلة، ١، ص٣. (ثمّة تفصيل لافت للانتباه في التّطوّر الذي حصل مع الخميني . ففي القسم التّمهيديّ عن الاجتهاد، يكتب الخميني أنّ «مرجع التّقليد يجب أن يكون عالماً مجتهداً عادلاً، وورعاً في دين الله، غير منكبٍّ على الدّنيا». ويختلف هذا الوصف عن التّوجّه الرّئيسيّ في محاضراته النّجفيّة عن «ولاية الفقيه» .

وثمّة مؤهلات وكفاءات تقليديّة أخرى مرتبطةٌ بشخص القاضي، ومتضمَّنة في «كتاب القضاء» (فصل عن السلطة القضائية)، في تحرير الوسيلة، ٢، ص ٣٦٦-٣٦٨ .

١٠ . معروفٌ عن الخميني ترديده أنّه «حسينيّ» وليس «حسنياً» .

١١ . إبن خلدون (ت ٨٠٨/١٤٠٦)، المقدّمة، بيروت، دار القلم، طبعة رابعة، ١٩٨١، فصل ٣٤، ص ٥٤٢ .

١٢ . المرجع السابق .

١٣ . أيضاً مونتيسكيو، *L'Esprit des Lois* : «تصبح قوّة (Puissance) القضاء... إذا جاز التّعبير، محجوبة ومعدومة»، في *Œuvres Complètes*، باريس، ١٩٦٤، ص ٥٨٧ .

١٤ . *The Federalist Papers* (١٧٨٧- ١٧٨٨)، ١٩٦١ New York ،(A. Hamilton) (Paper 78), p. 469 .

١٥ . John Hart Ely, *Democracy and Distrust*, Cambridge, Mass., 1980, p. 4-5 . راجع أيضاً J. Choper, *Judicial Review and the National Political Process*, Chicago, 1980, p. 10 .

ويحظى هذان المؤلّفان، وبخاصّة كتاب Ely، بشهرة كبيرة في الولايات المتّحدة، بسبب نظريّاتهما القضائيّة الجديدة في النّظام الأميركي . عن هذا النّقاش، راجع دراستي «المحكمة العليا الأميركيّة في النّقاش القانونيّ المعاصر»، *Proche-Orient, Etudes Juridiques* ١٩٨٧، صفحات ٩-٢٦، والمراجع الواردة فيها .

١٦ . مثلاً في فرنسا، رئيس الجمهوريّة، المادّة ١٥؛ في الولايات المتحدة، الرّئيس، المادّة ٢، الباب الثاني .

١٧ . يزيد هذا المبدأ (المذكور في الفصل الثاني من هذا الكتاب)، المنصوص عليه في المادّة الافتتاحيّة للفصل الخاصّ بسلطة الهيئة التنفيذيّة، من ترسيخ الأهميّة الثّانويّة لرئاسة الجمهوريّة، التي هي «المنصب الرسميّ الأعلى في البلاد» ولكن «بعد المرجعيّة» .

١٨ . في الولايات المتّحدة، لم يوجَّه الإتهام إلى رئيس أمام القضاء سوى مرّة واحدة، في عهد آندرو جونسون عام ١٨٦٨ . في عام ١٩٧٤، اختار الرئيس نكسون الاستقالة من منصبه بعد تصويت اللجنة القضائيّة في مجلس النوّاب على التّوصية بثلاثة بنود لتوجيه الإتّهام إليه قضائياً . أنظر عموماً J. Labovitz, *Presidential Impeachment*, New Haven, 1978 .

١٩ . Hiro, *Iran Under the Ayatollahs*، ص ٨١- ٢؛ S. Bakhash, *The Reign*، صفحات ١٢٥-١٦٥، وبخاصّة ١٥٩-١٦٢ .

٢٠ . خطبة أوردت نصّها صحيفة كيهان هوائي في ٦ كانون الثّاني ١٩٨٨ .

٢١ . نُشرت رسالة الخميني في كيهان هوائي، في ١٣ كانون الثّاني ١٩٨٨ - وتَظهر ترجمتها الانكليزيّة في *Summary of World Broadcasts: Middle East and Africa* [يُشار إليها بعد الآن بأحرفها الأولى *SWB*]، (لندن)، ٨ كانون الثّاني ١٩٨٨، صفحة أ(A)/٧ . وعن الرّسالة راجع J. Reissner, "Der Imam und die Verfassung; Zur Politischen und Staatsrechtlichen Bedeutung der Direktive Imam Khomeinis vom 7. Januar 1988", *Orient*, 29:2, 1988, pp. 213-236 . الرّسالة مؤرّخة في السّادس من كانون الثّاني، لكنّ نشرها رسمياً جرى في اليوم التّالي .

٢٢ . منتظري، معلّقاً على رسالة السّادس من كانون الثاني للخميني، *SWB*، ١١ كانون الثّاني

١٩٨٨، ص أ(A)/ ٦.

٢٣ . هذه إشارة إلى محمد باقر النَّجفي، المتوفَّي عام ١٢٦٦/ ١٨٥٠، والمعروف بـ«صاحب الجواهر»، وإلى كتاب العلاّمة الحلّي (ت ٧٢٦/ ١٣٢٥) بعنوان تحرير الأحكام الشّرعيّة.

٢٤ . عن الأنفال المرتبطة في النّظرية الاقتصاديّة للصدّر مع «ملكيّة الدّولة» (اقتصادنا، ص ٤٢١)، راجع الفصل الرّابع من هذا الكتاب.

٢٥ . *Marbury*، ١٧٨ .

٢٦ . المرجع السّابق، ١٧٦ .

٢٧ . رسالة من خامنئي إلى الخميني، في اطّلاعات (طهران)، ١٢ كانون الثّاني ١٩٨٨؛ *SWB*، ١٣ كانون الثّاني ١٩٨٨ .

٢٨ . رسالة من الخميني إلى خامنئي، في اطّلاعات، ١٢ كانون الثّاني ١٩٨٨؛ *SWB*، ١٣ كانون الثّاني ١٩٨٨ .

٢٩ . في حزيران ١٩٨٩، عُيِّن خامنئي «الرَّهْبَر» الثّاني للجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، و«رُقّي» إلى مرتبة آية اللّه.

ومن الصّعوبة بمكان تصوُّرُ موافقة مجلس الخبراء على ترشيحه، لو لم يُعد الخميني تأكيد مساندته له بعد اللوم التّحذيريّ الأوليّ الذي وجّهه إليه بسبب تفسيره لولاية الفقيه. كذلك، تنحية وفاة آية اللّه منتظري، بحدّ ذاتها، حدثٌ بارز في إيران لكنه لم يُوثق حتى الآن على نحو كامل. والمأمول أنْ تُنشر قريباً المحاضرة التي ألقاها البروفسور متّحدى عن هذا الموضوع في SOAS Middle East Forum ١٧ أيّار ١٩٩١).

٣٠ . *SWB*، ١٦ كانون الثّاني ١٩٨٨، ص أ(A)/ ٦ . التّشديد مضاف.

٣١ . *SWB*، ٨ كانون الثّاني ١٩٨٨، ص أ(A)٨ .

٣٢ . المرجع السّابق، لم يتدخّل الخميني، حتّى في رسالته يوم السّادس من كانون الثّاني، إلاّ على مضض: «بعد التّحيّات والسّلامات، كنت أتمنّى ألاّ ينشأ أيّ خلاف في هذه الفترة الحسّاسة الحاسمة، وأعتقد أنّ الصّمت في مثل هذه الظروف هو الموقف الأفضل». قارن الصّمت الدّستوريّ في السّياق الأميركي، من خلال L. Tribe, "Towards a Syntax of the Unsaid: Construing the Sounds of Congressional and Constitutional Silence", *Indiana Law Journal*, 57, 1982, p. 515، منشورة أيضاً كالفصل الرّابع من كتابه *Constitutional Choices*، كايمبريدج، ماستشوستس، ١٩٨٥ .

٣٣ . *SWB*، ٨ كانون الثّاني ١٩٨٨، ص أ(A)/ ٨ .

٣٤ . Shakespeare، *Hamlet*، III، I، ٦٦، (G. Hibbard ed., Oxford, 1987).

٣٥ . من المفيد إقامة موازاة أخرى مع المحكمة العليا الأميركية إبّان تنفيذ المشروع الهادف إلى الانعاش الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي (New Deal) في عهد فرانكلين روزفيلت، عندما رفض القضاة في أكثريّتهم منح القوانين الجديدة المقترحَة من البيت الأبيض موافقة دستوريّة، على أساس أنّ التّدخّل في المسائل الاقتصادية يتعارض وبنود الدّستور عن «التّجارة» و«حقّ التقاضي». راجع، مثلاً، قضيّة *Schlechter Poultry Corp.* v. *US*، ٢٩٥ US ٤٩٥ (١٩٣٥)، حيث أُبطل قانون إنقاذ الصّناعة الوطنيّة لعام ١٩٣٣ لأنّ «المحاولة عبر بنود القانون المتعلّقة بتحديد ساعات العَمل والأجور لموظّفي المدّعى عليهم في تجارتهم ضمن ولاية من الولايات لم تكن ممارسة قانونيّة للسّلطة الفيدراليّة»، ص ٥٥٠؛ وقضيّة *Carter* v. *Carter Coal Co.*، ٢٩٨ US ٢٣٨ (١٩٣٦)، لاغية قانوناً يضبط الحدّ الأقصى لساعات العمل والحدّ الأدنى للأجور في مناجم الفحم الحجريّ، والمحاجّة في قضيّة *Railroad Retirement Board* v. *Alton Railroad Co.*، ٢٩٥ US ٣٣٠ (١٩٣٥) ص ٣٣٨: «من الواضح أنّ [الأنظمة القانونيّة الجديدة] هي فعلاً وجوهراً متعلّقة بالرّفاهة الاجتماعيّة للعامل فحسب، ولذلك فإنها صدّقت بمعزل عن أيّ تنظيم للتّجارة في حدّ ذاتها». وحلّت مشكلة «البرنامج الجديد» في نهاية الأمر لصالح رئاسة الجمهوريّة، بعد بضعة تغييرات في

عضويّة المحكمة العليا. وبحلول عام ١٩٣٧، انطلقت النّزعة العكسيّة من خلال قضيّة *National Labor Relations* v. *Jones Steel Corp.*، ٣٠١ US ٥٧، التي دعمت دستوريّة قانون العلاقات العمّاليّة القوميّ لعام ١٩٣٥.

٣٦. *SWB*، ١٨ كانون الثّاني ١٩٨٨، ص أ(A)/ ١.

٣٧. *SWB*، ١٢ كانون الثّاني ١٩٨٨، ص أ(A)/ ٥.

٣٨. *SWB*، ١٦ كانون الثّاني ١٩٨٨، ص أ(A)/ ٦.

٣٩. من الممكن مراجعة الرّسالة إلى الخميني، وكذلك ردّ الخميني عليها، في *SWB*، ٨ شباط ١٩٨٨، ص أ(A)/ ٦. رسالة الخميني مؤرّخة في ٦ شباط ١٩٨٨.

٤٠. المصدر ذاته.

٤١. المصدر ذاته..

٤٢. المصدر ذاته. يُعيد هذا الأمر إلى الأذهان مرّة أخرى قضيّة تهديد الرّئيس روزفيلت باللجوء إلى اختيار أعضاء للمحكمة تأتي قراراتهم في مصلحته ("Court - Packing")؛ إذ قوّض الخميني، فعلاً، سلطة مجلس الأمناء في صدّ مشاريع القوانين وإحباطها، عبر زيادته عدد حُماة الدّستور إلى حدّ جعلهم أغلبيّة جديدة.

٤٣. المصدر ذاته.

٤٤. المادّة ١١٢ كما عدّلت. حصلت على النصّ الأصليّ للتّعديلات الدّستوريّة من زميلي جعفر دلْشاد، فَلَه امتناني. وفي الإمكان الآن إيجاد هذا النصّ في المطبوعة السّنويّة للقوانين، الصّادرةَ عن وزارة العدل الإيرانيّة، مجموعة قوانين لعام ١٣٦٨ (١٩٨٩-٩٠)، طهران، ١٣٦٩ (١٩٩٠-١)، صفحات ٤٤٥-٤٦٨.

٤٥. تكرّم بإعطائي هذه التّفاصيل Chris Rundle، وهو بحّاثة بارز مع وزارة الخارجيّة البريطانيّة، اختصاصه إيران.

٤٦. راجع التّفاصيل الجوهريّة عن قانون الإصلاح الزّراعيّ، في الفصل الرّابع من هذا الكتاب.

٤٧. راجع نصّ مشروع القانون وموافقة المجتمع عليه ليصبح ساري المفعول، في مجموعة القوانين لعام ١٣٦٩ (١٩٩٠-١)، الصّادرة عن وزارة العدل في طهران، عام ١٣٧٠ (١٩٩١-٢)، صفحات ٧٣١-٧٧٥.

مقدّمة الجزء الثّاني

١. في العربيّة، عبد الجبّار الرّفاعي، «فهرست الإقتصاد الإسلامي (١-٧)»، التّوحيد، عدد ٢٠ (١٩٨٦) إلى عدد ٢٧ (١٩٨٧)؛ في الألمانيّة والانكليزيّة، V. Nienhaus, *Literature on Islamic Economics in English and in German*, Cologne, 1982.

٢. في استطاعة القارئ إيجاد نظرة عامّة على هذه الأدبيّات في T. Kuran, "On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment" *IJMES*, 18, 1980, pp. 135-164. ويبني كوران نقده، إلى حدّ بعيد، على الكتابات الصّادرة بالانكليزيّة. وفي الإمكان مراجعة تحليل قيّم في Biancamaria Amoretti, "Pour un analyse politique de l'économie islamique", *La Pensée*, 299, 1982, pp. 62-70.

٣. محمد عبد المنعم الجميل، موسوعة الإقتصاد الإسلامي، القاهرة، ١٩٨٠، في مجلّدين.

٤. راجع، على سبيل المثال، Pedro Chalmeta, "Au sujet des théories économiques d'Ibn Khaldun", *Rivista degli Studi Orientali*, 1983, pp. 93-120. J. Spengler, "Economic thought in Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History*, 1963-4,

.268-306

٥ . صبحي المحمصاني، *Les Idées économiques d'Ibn Khaldoun. Essai historique, analytique et critique*، ليون، ١٩٣٢ . في الأصل أطروحة دكتوراه في جامعة ليون.

٦ . محمد باقر الصَّدر، اقتصادنا، الطّبعة الأولى في مجلّدين، ١٩٦١ . راجع هذا الكتاب، الفصل الرابع، الحاشية ٢١ ومواطن أخرى كثيرة من الكتاب. ولتسهيل المراجعة، سوف يُشار إلى إقتصادنا في النَّص من الآن فصاعداً بالحرفين الأوّلين (إق)، يليهما رقم الصَّفحة. وأعيدَ طبعُ إقتصادنا أكثر من عشر مرّات؛ والطّبعة المعتَمدة هنا، هي تلك الصّادرة عام ١٩٧٧ بمجلّد واحد عن دار الكتاب اللبناني (بيروت) ودار الكتاب المصري (القاهرة).

٧ . محمد باقر الصَّدر، البنك اللاّربَويّ في الإسلام، طبعة أولى، الكويت، نحو العام ١٩٦٩ . نشير إلى هذا الكتاب بعد الآن بكَلمة «بنك»، يليها رقم الصَّفحة. المرجع هنا هو الطّبعة الثّامنة، بيروت، ١٩٨٣ .

٨ . للتّفاصيل، راجع دراستي C. Mallat ed., "Riba and Interest in Twentieth Century Jurisprudence" في *Islamic Law and Finance*، لندن، ١٩٨٨، صفحات ٧١-٨٧ .

٤ . القانون واكتشاف «الاقتصاد الإسلامي»

١ . وفقاً لآراء الصَّدر، لم يكن الإسلام، الذي يسمح بوجود أشكال مختلفة من الملكيَّة في وقت واحد، مضطرّاً لتقديم استثناءات للعُرف الاجتماعيّ، مثلما فعلت الرأسماليّة منذ فترَة طويلة من خلال موافقتها على أنواعٍ من التّأميم والخدمات العامّة؛ أو عندما قبلت الاشتراكيّة والشيوعيّة بالملكيّة الخاصّة، كما في المادّتين ٧ و٩ بصدد خطط الملكيّة الخاصّة في المزارع التّعاونيّة (كُلْخوز، kolkhoze)، في الدّستور السوڤيتيّ لعام ١٩٣٦ (إق ٢٥٩-٢٦٠).

٢ . (أطيعوا اللّه وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم)، القرآن، ٤ : ٥٨ . وغالباً ما يُستشهَد بهذه الآية في الأدبيّات السنّيّة دعماً لوجوب إطاعة الحاكم، مهما كان جائراً. راجع الماوَرْدي (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨)، الأحكام السُّلطانيّة، ص ٦، مقتبَس منه في Lambton, *State and Government*، ص ٨٦. ومن الممكن الإطّلاع على مرجع أقدم عهداً هو أبو يوسف (ت ١٨٢/ ٧٩٨)، كتاب الخَراج، طبعة بيروت، ١٩٧٩، ص ٨-١٠؛ عن موقف علماء الشّيعة الأوائل، راجع عموماً كتاب لامبتون، صفحات ٢٤٢ - ٢٦٣ .

٣ . تجدر قراءة الإشارة إلى الإرث من خلال التاريخ الحديث العراقيّ. راجع دراستي "Sunnism and Sh'ism in Iraqi Islamic Family Law - Revisiting the Codes" في Mallat and Connors eds., *Islamic Family Law*. Y. Linant de Bellefonds, "Le Code du statut personnel irakien du 30 décembre 1959, *Studia Islamica*, 13, 1960, pp. 79-135; N. Anderson, A Law of Personal Status for Iraq"، و "Changes in the Law of Personal Status in Iraq", *In-ternational and Comparative Law Quarterly*, 9, 1960, pp. 542-63; 12, 1963, 1026-1031.

٤ . كما يتردّد مراراً في النَّظريّة الإسلاميّة للحكم، يشير الصّدر الى حكم النّبيّ في المدينة على أنّه الفترة المثاليّة في تاريخ الإسلام (إق ٢٦٣-٢٦٤). لكنّه أدخل بعض الشّروط على هذا التّوصيف، في مجال الإقتصاد الإسلاميّ، وبخاصّة إزاء وثاقة صلة الجوّ الرأسماليّ السّائد في حينه بالمقارنة مع الى العلاقات الاجتماعيّة الأكثر تعقيداً في زمننا.

٥ . يتوافق هذا الأمر عموماً مع التّراث؛ لكنّ الصّدر يعرّف الزّكاة ضمن إطار تصنيفيّ مختلف في الفتاوى الواضحة (١٩٧٦). راجع النصّ الوارد في هذا الكتاب، المقدّمة العامّة، الحاشية ٧٣؛ قارن N.Calder, "Zakat in Imani Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Cen-tury", *BSOAS*. 64, 1981, pp. 468-480.

٦ . لا يُعطى أيّ تفسير أو توضيح لهذا الجَزم الغريب.

٧ . تتكرّر في إقتصادنا، أحياناً كثيرة، هذه الصّورة للمجتمع كمبنىً له قاعدة وبنية فوقيّة. وكانت هذه الفكرة رائجة في ماركسيّة الخمسينات كتعبير مجازي عن المجتمع. للإطّلاع على الصّيغ الشّهيرة، راجع توطئة كارل ماركس في *A Contribution to The Critique Political Economy* (ترجمة لكتابه Grundrisse، ١٨٥٩)، نُقلت في مراجع مختلفة بينها، T. Bottomore and P. Goode, *Readings in Marxist Sociology*، أوكسفورد، ١٩٨٣، ص ٤٩ - ٥٠؛ F. Engels, "Letter to J. Bloch, 21-22 September 1980"، في K. Marx and F. Engels, *Selected Works*، موسكو، ١٩٥١، المجلّد الثّاني، ص ٤٤٣-٤. وكانت هذه إحدى الطّبعات التي أعدّتها دائرة اللّغات الأجنبيّة في موسكو، وتوفّرت أيضاً بالعربية. عن فكرة البنية الفوقيّة في الخمسينات، قارن H. Mann, *Lucien Febvre: La Pensée vivante d'un historien*، باريس، ١٩٧١، ص ١٢٦: «البنية الفوقيّة كلمة لا أحبّها أبداً، فهي صورة راكدة لمعلّم عمار، ولمن يصبّ الباطون بحذر».

٨ . قارن C. Chehata. "La Théorie de l'abus des droits chez les jurisconsultes musulmans", *Revue Morocaine de Droit*, 1953, pp. 105-113.

٩ . تُبحث المضاربة بالتّفصيل في كتابات الصّدر عن الأعمال المصرفيّة. راجع هذا الكتاب، الفصل الخامس.

١٠ . يتناول الصّدر أيضاً «المشكلة الاجتماعيّة» كمسألة فلسفيّة مركزيّة في فلسفتنا، صفحات ١١-٥٣.

١١ . «نفي الضّرر». هذا هو مبدأ المسؤوليّة التّقصيريّة الموحَى به في الحديث، لا ضرر ولا ضرار. راجع و. الزُّحَيْلي، نظرية الضّمان، ص ١٨-١٩.

١٢ . ترمز كلمة «مذهب» إمّا الى مدرسة عقائديّة/ أيديولوجيّة (كما في «المذهب الإشتراكي») وإمّا الى مدرسة فقهية في التاريخ السُّنّي. عن المذاهب الفقهيّة، أنظر G. Makdisi , "The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religions History", *IJMES*, 11, 1979, pp. 1-8. ويستعمل الصّدر كلمة «مذهب» في المعنين كليهما. راجع أيضاً J. Donohue, "Notre économie", *Cahiers de l'Orient*, 8-9, 1987-8, pp. 179-180, 192.

١٣ . تناقُص الغلّة. هذا التّعبير هو على الأرجح إشارة الى قوانين ماركس عن تدنّي الإنتاج، أو ما يعرف بنزعة معدّل الرّبح الى الانخفاض.

١٤ . إنّ مفهوم الصّورة المقلوبة رأساً على عقب هو مفهومٌ شائعٌ في اللّغة الماركسيّة، وبخاصّة في ما يتعلّق بقراءة ماركس لهيغل.

١٥ . راجع هذا الكتاب، الفصل الثّالث، «تقليص نطاق الشريعة».

١٦ . للمزيد، راجع دراستي، "Religious Militancy"، ص ٧٠٥-٧٠٩.

١٧ . الفصل الثّالث، وصفحات ١٤٦-١٥٧.

١٨ . للتّفاصيل عن «الطسّق»، المنقول تفسيرها عن الطّوسي كفرض ضريبة على الأرض لفائدة الأمّة، إق ٥٠٤-٦؛ وللتّفاصيل عن مفهوم الملكيّة في الإسلام بالمغايرة مع الإشتراكيّة، وعن أحكام الإرث والإقتصاد، إق ٤٩٩-٥١٤.

١٩ . عن الجعالة، راجع هذا الكتاب، الفصل الخامس.

٢٠ . «كي لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم»، سورة الحشر، من الآية السّابعة.

٢١ . لم أتمكّن من إيجاد نسخة من الطّبعة الأصليّة لكتاب إقتصادنا. ثمّة إشارة الى مجلّد أوّل، نُشر في النّجف عام ١٩٦١ (يبدو أنّ الطّبعة الأصليّة كانت في مجلّدين)، في قسم المطبوعات والمخطوطات الخاصّة بالشّرق، في المكتبة البريطانيّة (لندن)، غير أنّ هذا المجلّد مختفٍ من الرّف. جدير بالذّكر، أنّ طبعات إقتصادنا التي تصدر منذ عام ١٩٧٠، تدمج المجلّدين معاً في كتاب واحد، إلاّ أنّ بالإمكان إيجاد طبعة تضمّ المجلّدين في مجلّد واحد، صدرت في بيروت عام ١٩٦٨.

٢٢. راجع المقدّمة العامّة، الحاشية ٦٠.

٢٣. نُشر إقتصادنا بالفارسيّة عام ١٩٧١ (اقتصادنا، المجلّد الأوّل، ترجمة محمّد كاظم موسوي) وعام ١٩٧٨ (اقتصادنا، المجلّد الثّاني، ترجمه عبد العلي إصْبَهْبودي). إستُعمل الكتاب في الحوزات العلميّة الشّيعيّة الإيرانيّة، لكنّ التّرجمة الأولى، على ما يُقال، ضعيفة. راجع M. Fisher, *From Religious Dispute to Revolution*, p. 157. وظهرت ترجمة فارسيّة جديدة عام ١٩٨١.

٢٤. عن التّرجمة الألمانيّة، راجع هذا الكتاب، المقدّمة العامّة، الحاشية ٢٨. أعدَّ التّرجمة التّركيّة Mehmet Keskin و Sadettin Ergün، إستنبول، ١٩٧٨.

٢٥. تُرجم إقتصادنا الى الإنكليزيّة في طهران، في أربعة مجلّدات، ١٩٨٢-١٩٨٤.

٢٦. التّرجمة، في جزء منها، لـ I. Howard، تضمّنتها مقالات متعاقبة في Al-Serat (الصّراط)، بعنوان "The Islamic Economy I-VII" (آذار ١٩٨١ الى ربيع ١٩٨٥).

٢٧. محمّد جعفر شمس الدّين، إقتصادنا، تلخيص وتوضيح، أربعة مجلّدات، بيروت، ١٩٨٦-١٩٨٧.

٢٨. المقدّمة العامّة، الحاشية ٦٨.

٢٩. يوسف كمال وأبو المجد حرك، الإقتصاد الإسلامي بين فقه الشّيعة وفقه السنّة: قراءة نقديّة في كتاب إقتصادنا، القاهرة، ١٩٨٧/١٤٠٨. ويُستشهَد بهذا الكتاب هنا على أساس الدّراسات المنفصلة لكلٍّ من المؤلّفين، بحيث نشير الى «كمال» أو «حرك» ووراء الإسم رقم الصّفحة.

٣٠. المرجع السّابق، مقدّمة النّاشر، ص ٥.

٣١. المصدر ذاته. عن أقوال مماثلة، راجع حرك، ص ٩١؛ كمال، ص ٩٥.

٣٢. كمال، ص ١٢٣.

٣٣. عن الحاشية للصفحة ١٢٤، يستشهد كمال بصفحة ٤١٧ من كتاب يتضمّن متني صفحة فقط.

٣٤. راجع، على نحو خاصّ، حرك، ص ٦٢-٦٣.

٣٥. المصدر ذاته، الفصل الثّاني، ص ٤٠-٥٤.

٣٦. المصدر ذاته، ص ٢٦ وما يليها.

٣٧. حرك، ص ٥٠-٥١.

٣٨. المرجع السّابق، ص ٦٥.

٣٩. المصدر ذاته.

٤٠. المصدر ذاته، ص ٧٠.

٤١. المصدر ذاته، ص ٨٥-٩٠. القول المستشهد به، ص ٨٩.

٤٢. محمود طالقاني، إسلام ومالكيت (الإسلام والملكيّة)، طهران، طبعة عاشرة، ١٩٦٥. عن الطالقاني، راجع هذا الكتاب، الفصل الثّاني.

٤٣. حسن الشّيرازي، الإقتصاد، بيروت، ١٩٨٠، نُشر أصلاً عام ١٩٦٠. والمؤلّف هو شقيق محمّد الحسيني الشّيرازي، صاحب التّقريب، الوارد ذكره في الفصل الثّاني من هذا الكتاب.

٤٤. الإسهام «الاقتصادي» الرّئيسي لسيِّد قطب هو كتابه العدالة الإجتماعيّة في الإسلام، القاهرة، ١٩٤٩. عن قطب، الذي أعدمه عبد النّاصر عام ١٩٦٦، راجع هذا الكتاب، الفصل الثّاني. ولعلاّل الفاسي، الذي كان شخصيّة رئيسيّة في الحركة الإسلاميّة المغربيّة، دراسة إقتصاديّة قصيرة عام ١٩٧١ تحت عنوان: في المذاهب الإقتصاديّة. ويستشهد الفاسي مرّات عدّة، في هذا الكتاب، بمحمّد باقر الصّدر. راجع طبعة الرّباط، الصّادرة عن دار الرّسالة عام ١٩٧٨، صفحات ١٤٦-١٤٨، ١٦٦-١٦٨. والى هؤلاء، من الممكن إضافة المودودي، الذي كان من الجاهدين الباكستانيّين الهامّين في الحركة الإسلاميّة، لكنّه أقلّ تشويقاً على المستوى الفكريّ.

٤٥. قُدُوري، المختصَر، طبعة الهند، ١٨٤٧، ص ٢٢٨. بالنِّسبة الى الكاساني (ت ٥٨٧/ ١١٩١)، يقع التَّقسيم الرَّئيسيّ في مؤلَّفه كتاب الأراضي بين «العامرة» و«المَوات». بدائع الصَّنائع في ترتيب الشَّرائع، القاهرة، ١٩١٠، ٦، ص ١٩٢-١٩٦. للدكتور نورمن كولدر شكري على لفت إنتباهي الى بعض هذه الأبعاد.

٤٦. في قرار للمحكمة الدستوريّة العليا في مصر، طُرحت فكرة «ولي الأمر» كسابقة للدَّولة العصريّة التَّدخُّليّة من حيث الدفاع عن إجراءات إقتصاديّة جرى تبنِّيها «توافقاً مع الشَّريعة» (قرار المحكمة الدُّستوريّة العليا، ٤ أيّار ١٩٩١، نُشر في الجريدة الرَّسميّة المصريّة، ١٦ أيّار ١٩٩١، ص ٩٧٢). في تونس، نشر صلاح الدِّين الجُرْشي نصوصاً من كتابات الصَّدر الإجتماعيّة والإقتصاديّة، التي جُمعت في جوانب من المسألة الإجتماعيّة، تونس، بدون تاريخ (أواخر الثَّمانينات). ويذل المعلِّق كلَّ جهد لشرح مدى خلوّ كتابات الصَّدر من التَّعصُّب الطَّائفيّ، رغم نكساتها المنهجيّة العامّة (راجع، على نحو خاصّ، الصَّفحات ١٥، ٢٣، ٢٥، ٣٥، ٨٨-٩٣). في الجزائر، أبرزَ تمييز إقتصادنا بين ملْكيَّة الدَّولة والملْكيَّة العامّة في نصوص نشرتها صحف مقرَّبة من جبهة الإنقاذ الإسلاميّة (FIS). راجع النَّص في M. al-Ahnaf, B. Botiveau et F. Fregosi, *L'Algérie par ses islamistes*، باريس، ١٩٩١، ص ١٧٥-١٧٨.

٤٧. عن محمّد باقر الصدر وأبو الحسن بني صدر، الذي نشر عام ١٩٧٨ كتابه، إقتصاد توحيدي، راجع "H. Katouzian, "Shi'ism and Islamic Economics، في N.Keddie ed.. *Religion and Politics in Iran*، ص١٤٥-١٦٥.

راجع أيضاً كتاب بخاش، *The Reign of the Ayatollahs*، ص ١٦٦-١٧٥.

٤٨. راجع دراسة حالة معيّنة مركّزة على العراق إبّان الفتح الأول الإسلامي في M. Morony "Landholding in Seventh-Century Iraq: Late Sasanian and Early Islamic Patterns"، في A. Udovitch ed., *The Islamic Middle East 700-1900. Studies in Economic and Social History*, Princeton, 1981, "Landholding and Social Change: Lower al-Iraq in the Early Islamic Period"، في T. Khalidi ed., *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*، بيروت، ١٩٨٤. والأنماط المبكّرة للقانون الإسلاميّ، وشروط إمتلاك الأرض موجودة في كتاب الخَراج لأبي يوسف.

٤٩. لم تُنشر مناقشات مجلس الأمناء لقراره الأخير (حيث لم يُبلَّغ عن أيّ اعتراض): لكنّ الرَّئيس الحاليّ للمجلس، محمّد محمَّدي غيلاني، أعرب عن رغبته في رؤية محضر الجلسة مطبوعاً يوماً ما. زوّدنا بهذه المعلومات، السيِّد م. أنصاري-پور، وهو من المسؤولين في وزارة العدل الإيرانيّة، خلال إعداده أطروحة الدكتوراه في SOAS.

٥٠. راجع الفصل الثّالث من هذا الكتاب، الحاشية ٣٢.

٥١. عن هذه الفترة، راجع الدِّراسة الغنية والنافذة لحميد ألغار، "Social Justice in the Ideology and Legislation of the Islamic Revolution of Iran"، في L. Michalak and J.Salacuse eds., *Social Legislation in the Contemporary Middle East*، بيركلي، ١٩٨٦، صفحات ١٨-٦٠ (ومراجعتي للكتاب في *Third World Quarterly*، ١٠: ٢، ١٩٨٨، ص ١٠٩٥-١٠٩٨). وكتاب بَخّاش، *The Reign*، صفحات ١٩٥-٢١٦. نذكر هنا أنَّ ثمّة تزايُداً مطَّرداً في الكتابات عن الأرض والزِّراعة، في إيران ما بعد الثَّورة. راجع، على نحو خاصّ، A. Schirazi, *The Problem of the Land Reform in the Islamic Republic of Iran*، برلين، ١٩٨٧؛ S. Bakhash, "The Politics of Land, Law and Social Justice in Iran", *Middle East Journal*, 43:2, pp. 186-201; J. Koorooshy, "Agrarverfassung der Islamischen Republik Iran", *Orient*, 28, 1987, pp. 229-243؛ ويجد القارئ نظرة عامّة جيّدة على مشاكل الأراضي ضمن دراسة أكثر شمولاً للزِّراعة الإيرانية في K. Maclachlan, *The Neglected Garden*، لندن، ١٩٨٨. ويناقش الفترة الثَّوريّة بإيجاز كتاب Eric Hooglund, *Land and Revolution in Iran*، أوستن-تكساس، ١٩٨٢، ص ١٣٨-١٥٢. والمؤلَّف النَّموذجي عن إصلاح الأراضي إبّان عهد الشّاه، هو كتاب

لامبتون (Lambton)، *The Persian Land Reform 1962-1966*، أوكسفورد، ١٩٦٩.

٥٢. راجع ألغار، "Social Justice"، ص ٤١، ٤٣.

٥٣. نُشر قانون ٢٨ كانون الأوّل ١٩٨٢ اليوم التّالي، في صحف طهران؛ ومن الممكن الإطّلاع على مقتطفات منه في كتاب مرجعيّ هامّ عن القانون الدّستوريّ، أصدره عضو في مجلس الأمناء من غير الفقهاء: جلال الدّين مدني، حقوق أساسى جمهورى اسلامى ايران، طهران، ١٣٦٦/١٩٨٧-٨، المجلّد الرابع: قوّة مقنّنه شوراى نكهبان (القوّة المقنّنة/ التّشريعيّة-مجلس الأمناء). ومن الصّعب الحصول على نصوص التّشريعات الحديثة العهد في إيران، كما أنّ القوانين التي يُبطلها مجلس الأمناء لا تُنشر بالضّرورة في الجريدة الرّسميّة. صحيح أنّ الصُّحف تنشر أحياناً نصوص القوانين، لكنّ إيجاد قرارات مجلس الأمناء مسألة في غاية الصعوبة. لذلك فإنّ ملحق كتاب مدني، المتضمّن كلّ [؟] القرارات للمجلس، فريد من نوعه من هذه النّاحية. وبالنّسبة الى قانون ٢٨ كانون الأوّل ١٩٨٢، ألحقَتْ بقرار المجلس بنود الخلاف الرئيسيّة بين مجلسَيْ الأمناء والشّورى. راجع مدني، ص ٢٧٥-٢٧٧. غير أنّ مجلس الأمناء أخذ على عاتقه منذ فترة قريبة نسبياً مهمّة نشر قراراته كلّها في طبعة طبق الأصل. وصدر مجلّدان يشملان قرارات مجلس الأمناء، خلال العقد الأوّل من عمر الجمهوريّة الإسلاميّة، عن مكتب رئاسة الجمهوريّة، مجموعه نظريّات شوراى نكهبان، طهران، ١٣٦٩/ ١٩٩٠-١ (تلطّف بلفت انتباهي اليها السيّد أنصاري-پور). أنظر نصّ قانون ١٩٨٢، في المجموعة الآنفة الذّكر (يُشار اليها بعد الآن بكلمة «نظريّات»)، المجلّد الأوّل، ٣٠٩-٣١٤. وجمع أصغر شيرازي (Schirazi) عدّة نصوص عن الإصلاح الزّراعي، وترجمها الى الألمانيّة في *Texte zur Agrargesetzgebung in der Islamischen Republik Iran*، برلين، ١٩٨٨. قانون ٢٨ كانون الأوّل ١٩٨٢، مترجَم بكامله في الصّفحات ٢٣٤-٢٤٦.

٥٤. للإطّلاع على النصّ الكامل لقرار مجلس الأمناء في ١٨ كانون الثاني ١٩٨٣، راجع مدني، ص ٢٧٤-٢٧٥، ونظريّات، المجلّد الأوّل، ص ٣٠٧-٣٠٨.

٥٥. ١٩/٧/١٣٦٠ (١١ تشرين الأوّل ١٩٨١)، هو التّاريخ المعطى لإعلان الخميني. ويستشهد مجلس الأمناء بهذا «الفرمان» أيضاً في رفضه الثّاني لمشروع قانون الإصلاح الزّراعيّ لعام ١٩٨٥. راجع هذا الكتاب، صفحة ٢٠٢. ويخوّل الخميني، في قراره هذا، البرلمان «حقّ التبنّي والتّطبيق لأيّ إجراء يضمن مصالح الجمهوريّة الإسلاميّة، ويؤدّي إهماله الى تعكير لمجرى النّظام... تحدّد الأكثرية في البرلمان وجود حالة كهذه... عندما يتّضح أنّ مفعول القرار سار فقط لفترة موقّتة وأنّه يُلغى إستلزامياً حينما يزول السّبب». وأعلن مجلس الأمناء بكلّ وضوح أنّ مَسألة الأراضي لن تتأثّر بهذا المرسوم. راجع أصغر شيرازي، *The Problem*، ص ٣٢.

٥٦. مجلس الأمناء، قرار ١٨ كانون الثّاني ١٩٨٣، مدني، ص ٢٧٤. نظريّات، المجلّد الأوّل، ص ٣٠٧.

٥٧. وجد مجلس الأمناء في القوانين عيوباً أخرى أقلّ أهميّة. للتّفاصيل، راجع مدني، ص ٢٧٥؛ نظريّات، المجلّد الأوّل، ص ٣٠٨؛ Koorooshi، "Agraverfassung"، ص ٢٣٧-٢٣٨.

٥٨. النصّ الكامل لقانون ١٩ أيّار ١٩٨٥ موجود في كتاب مدني، ص ٢٧٨-٢٨٥، يليه رفض مجلس الأمناء. لم أعثر على هذا القرار في نظريّات.

٥٩. قانون ١٩ أيّار ١٩٨٥، الفصل الأوّل: إيضاحات. مدني، ص ٢٧٨.

٦٠. مجلس الأمناء، القرار الصّادر في الثّاني من حزيران ١٩٨٥، منشور بكامله في كتاب مدني، ص ٢٨٥-٢٨٦.

٦١. عن الخلفية الكاملة لقانون «الأراضي المزروعة موقّتاً»، راجع بخّاش، "The Politics". للتّفاصيل عن تصنيف هيكليّة الأراضي في إيران، أنظر المرجع السّابق الذّكر، ص ١٨٦ و١٨٩؛ وشيرازي، *The Problem*، ص ٨ و١٨.

٦٢. إنّ مسألة أكثريّة الثّلثين في التّصويت البرلمانيّ، كوسيلة من شأنها الاستغناء عن تدقيق

مجلس الأمناء، تطوُّر غامض في العمليّة الدّستوريّة الإيرانيّة؛ إذ لا شيء في دستور ١٩٧٩ يبرّر هذا الإجراء، الذي أدخله الخميني عام ١٩٨٤، وفقاً لشيرازي، *The Problem*، ص ١٧ وحاشية ٣٥. غير أنّ تاريخ هذا الإعلان، على ما يذكره بخّاش في دراسته "The Politics"، ص ١٩٧، هو كانون الثّاني ١٩٨٣. قد يفسِّر هذا الأمرُ سببَ إمتناع مجلس الأمناء كليّاً عن نقض قانون تشرين الأوّل ١٩٨٦، رغم الرّفض الواضح الذي أورده في قراره عام ١٩٨٥. ويوجد تفسير بديل محتمل، هو أنّ البرلمان لم يُرسل القانون أبداً الى مجلس الأمناء، متجنّباً بذلك أيّ خطر من تمحيص الأمناء ورفضهم. وفي رأينا أنّ ثمّة أربع مسائل إجرائيّة هامّة: (١) إنّ رئيس مجلس الشّورى، على العموم، هو الذي يحرِّك عمليّة تفحُّص القوانين في مجلس الأمناء، من خلال توجيهه رسالة الى أمانة السرّ في مجلس الأمناء بُعيد تصويت البرلمان بالموافقة على مشروع قانون ما. وإذا امتنع رئيس مجلس الشّورى عن إرسال مشروع القانون الى مجلس الأمناء، مثلما حدث على الأرجح مع قانون الأراضي المزروعة موقّتاً، فإنّه قد يخالف واجبه الدّستوريّ، لكنّه قد يبرّر المخالفة باعتماده على مبدأ أغلبيّة الثّلثين. (٢) الملاحظة الثّانية متعلّقة بموقف القائد من الخلاف حول الأراضي. قد يرغب في حلٍّ عقدة مستعصية بين مجلس الأمناء والبرلمان عبر تفسير للقانون، عندما يكون الأمر خلافياً الى الحدّ الذي وصل اليه الإصلاح الزّراعيّ. لكن لا يحقّ له أن يسحب قانوناً في نطاق الرقابة التي يمارسها مجلس الأمناء. وقد يكون الخميني قد افتى بذلك إلاّ أن مثل هذا القرار، إن وجد، مشوب باللادستورية. فقط سلطة الخميني الفعلية كانت قادرة على تفعيل مثل هذا الترتيب موقّتاً. (٣) تبدو الطّبيعة المريبة لتغيير دستوريّ على نسق أغلبية الثلثين المستحدث في أنّ رئيس مجلس الشّورى نفسه، علي أكبر هاشمي رفسنجاني، أعلن إبّان الأزمة الدّستوريّة عام ١٩٨٨ أنّ مسألة أكثريّة الثّلثين برمّتها غير ضروريّة. راجع هذا الكتاب، الفصل الثّالث، الإقتباس المذكور في الحاشية ٣٣. (٤) من الجدير ملاحظته أيضاً أنّ التّعديلات الدّستوريّة، التي سرى مفعولها في تمّوز ١٩٨٩، لم تذكر أيّ ثلثين أو أي أكثريّة مؤهّلة أخرى في ما يتعلّق بالتّشريع. وتورد المادّة ٨٩ المعدَّلة مسألةَ أغلبيّة الثّلثين البرلمانيّة في سياق واحد فقط، هو النّهج الجديد المقرَّر في عمليّة إحالة الرّئيس على القضاء.

٦٣. عن الوصف الجيِّد التّوثيق لحادثة التّصويت، راجع دراسة بخّاش، "The Politics"، ص ١٩٨-١٩٩.

٦٤. المرجع السّابق، ١٩٢-١٩٦.

٦٥. مجلس الأمناء، قرار ٢ حزيران ١٩٨٥، مذكور كما هو في كتاب مدني، ص ٢٨٦.

٦٦. قرار مجمّع تشخيص مصلحة النظام، ٧/ ١٢/ ١٣٦٩ (٢٦ شباط ١٩٩١)، في مجموعة القوانين لعام ١٣٦٩ (١٩٩٠-١٩٩١)، الصّادرة عن وزارة العدل، ص ٩٧١.

٦٧. قرار مجمع التّشخيص «در خصوص حلّ مشكل أراضى باير».

(بخصوص حلّ مشاكل الأرض البائرة/ المهجورة)، ٢٥/ ٥/ ١٣٦٧ (١٦ آب ١٩٨٨)، في مجموعة القوانين لعام ١٣٦٧ (١٩٨٨-٩)، وزارة العدل، ص ٦٠٤-٦٠٥.

٦٨. ذكر البند الثّالث في المدوّنة الموجَزة عن قرار مجمع التّشخيص بتاريخ ٢٥/ ٥/ ١٣٦٧ فترة الشّهرين للتطبيق. ونُشر الأمر التنفيذي في الجريدة الرسمية، فعلاً، بتاريخ ٢٨/ ١٢/ ١٣٦٩ (١٨ آذار ١٩٩١)، وأوردَ بنصّه الأصلي الكامل في «الأمر التّنفيذي لقرار مجمع تشخيص المصلحة بخصوص حلّ مشاكلَ الأرض البائرة»، في مجموعة القوانين لعام ١٣٦٩ (١٩٩٠-١)، ص ٩٢٨-٩٣١.

٦٩. قابل، على سبيل المثال، مع A. Rieck، الذي يقول إنّ نظام الصّدر يشمل «سلسلة من العناصر الملائمة لذخيرة النّظام الحاليّ للرأسماليّة المعدَّلة». مقدِّمة المترجم، ص ١٠١.

٧٠. محمّد باقر الصَّدر، خطوط تفصيليّة عن إقتصاد المجتمع الإسلامي، نُقل عنه في المقدِّمة العامّة، الحاشية ٧٥، ص ٣٦.

٧١. المرجع السّابق، ص ٤٦.

٧٢. محمّد باقر الصّدر، المدرسة الإسلاميّة، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٩٢. كُتب النصّان اللذان يتألّف منهما كتاب «المدرسة»، بعد فترة وجيزة من إكمال الصّدر إقتصادنا.

٥. محمّد باقر الصّدر والعمل المصرفي الإسلاميّ

١. عن هذا الحديث وصيَغه المختلفة، راجع، مثلاً، التّرمذي (ت ٨٩٢/٢٧٩)، الجامع الصّحيح، تحقيق م. عبد الباقي، المجلّد الثّالث، القاهرة، ١٩٣٧، ص ٥٤١؛ زرّوق الفاسي (ت ١٤٩٣/٨٩٩)، شرح صحيح البخاري (توفّي البخاري عام ٨٧٠/٢٥٦)، المجلّد الرّابع، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤١٦-٤١٩.

٢. بُحثت سابقات موثّقة إبّان عصر الإمبراطوريّة العثمانيّة في J. Mandaville, "Usurious Piety: The Cash *Waqf* Controversy in the Ottoman Empire", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 10, 1979, pp. 279-308; O. Turan, "A Legal Document Concerning Money-Lending for Interest in Seljukian Turkey", *Professor Muhammad Shafi Presentation Volume*، لاهور، ١٩٥٥، ص ٢٥٥-٦٥؛ نشأت كَتَغاي (Catagay), "Riba and Interest Concept and Banking in the Ottoman Empire", *Studia Islamica, 132*, 1970, pp. 53-68. ثمّة بحثٌ أقدمُ عهداً عن التّأثير السّلبيّ لممارسة الرّبا في الرّيف المصريّ، في مقالة كُتبت في مصر عام ١٨٩٥. علي عبد الفتّوح، «الأجنبي والعقارات الزّراعيّة والبنك الزّراعي»، في كتابه الشّريعة الإسلاميّة، القوانين الوضعيّة والقضاء والاقتصاد والاجتماع، القاهرة، بدون تاريخ (نحو العام ١٩١٣)، صفحات ١٦١-١٧٠.

٣. محمّد رشيد رضا، «ربح صندوق التّوفير»، المنار، ١٩١٧، ص ٥٢٩.

٤. المرجع السّابق، ص ٥٢٨.

٥. جرى نقاش هامّ حول الرّبا والقانون المدنيّ المصريّ بين عبد الرزّاق السّنهوري وابراهيم البدَوي. راجع السّنهوري، مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي، القاهرة، ١٩٥٤-١٩٥٩. إبراهيم زكي البدوي، نظريّات الرّبا المحرّم، القاهرة، ١٩٦٤. أفضل بحث عن السّنهوري، هو الذي أعدّته Enid Hill بعنوان *Sanhuri and Islamic Law*، القاهرة، ١٩٨٧؛ راجع أيضاً دراستها "Islamic Law as a Source for the Development of a Comparative Jurisprudence: Theory and Practice in the Life and Work of Sanhuri"، في كتاب عزيز العظمة (محرّر)، *Islamic Law: Social and Historical Contexts*، لندن، ١٩٨٨، صفحات ١٤٦-١٩٧.

٦. أخذ محمّد قدْري باشا على عاتقه مهمّة تقنين عدّة مجالات من القانون الإسلاميّ وتنسيقها. وأثمر جهده في قانون العائلة في كتابي الأحكام الشّرعيّة في الأحوال الشّخصيّة، الإسكندريّة، ١٨٧٥؛ وقانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلة الأوقاف، القاهرة، ١٨٩٦؛ وفي القانون المدنيّ: مرشد الحيران الى معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشّرعيّة، القاهرة، ١٨٩١.

٧. إستُعين بالقانون المدنيّ المصريّ كنموذج معتمَد لتشريعات مثيلة في سوريا (١٩٤٩)، والعراق (١٩٥٣)، وليبيا (١٩٥٤). راجع عموماً صبحي المحمصاني، الأوضاع التّشريعيّة، صفحات ٢٦٦-٢٦٧ و٣٠٨-٣١٠.

٨. نشرت وزارة العدل المصريّة نصّ القانون المدنيّ، ونصّ التشريع السابق، ومحاضر مناقشات مختلفة في مجلسي الشّيوخ والنوّاب، في مجلّدات بعنوان القانون المدنيّ: مجموعة الأعمال التّحضيريّة. الإقتباس هنا، من المجلّد الثّاني، ص ٥٨١.

٩. (لا تأكلوا أموالكم أضعافاً مضاعَفة)، القرآن، ٣: ١٣٠.

١٠. راجع الحاشية الخامسة أعلاه.

١١ . السّنهوري، مصادر الحقّ، ص ٢٣٦ .
١٢ . المرجع السّابق، ص ٢٣٩ .
١٣ . للمزيد من التّفاصيل، راجع المصدر ذاته، صفحات ٢٣٧-٣٤٤ .
١٤ . النصّ الإنكليزي لقرار المحكمة الدستورية العليا في مصر بعنوان "Decision on *Shari'a* and *riba*", *Arab Law Quarterly*, 1:1, 1985, pp. 100-108.
١٥ . راجع علاء الدّين خروفه، الرِّبا والفائدة، بغداد، ١٩٦٢ .
١٦ . راجع عبده، وفقاً لرضا، الحاشية الثّالثة أعلاه؛ محمّد أبو زهرة، تحريم الرِّبا تنظيمٌ إقتصاديّ، بدون إسم النّاشر، بدون تاريخ. صدر هذا العمل أصلاً في الخمسينات؛ وأعيد نشره في القاهرة عام ١٩٨٦ بعنوان بحوث في الرِّبا.
١٧ . عن «ثبات المُلكيّة»، راجع هذا الكتاب، الفصل الرّابع .
١٨ . محمّد باقر الصّدر، البنك اللاّربَويّ في الإسلام، الكويت، طبعة أولى، نحو العام ١٩٦٩ [الطبعة المعتمدة كمرجع لهذا الكتاب، هي الصّادرة في بيروت عام ١٩٨٣ عن دار التّعارُف]. من المهمّ أن نشير هنا الى أنّ ثمّة محاولات عمليّة، يعود تاريخها الى السّتّينات، جرت في مصر لإنشاء بنوك «إسلاميّة». راجع عموماً A. Mayer, "Islamic Banking and Credit Policies in the Sadat Era: The Social Origins of Islamic Banking in Egypt", *Arab Law Quarterly*, 1:1, 1985, pp. 32-50، وبخاصّة صفحات ٣٦-٤٠ . لكنّ مصر لم تشهد أيّ محاولة منهجيّة منتظمة للذّهاب الى أبعد من النّظريّات السّلبيّة للنّقاش عن الرِّبا، كي تصل الى التطوّرات التي تحقّقت في عمل الصّدر عن آليّات العمل في بنك إسلاميّ. مع ذلك، راجع عن جهود مؤسّس بنك التّوفير ميت غَمْر، أحمد النّجّار، في بنوك بلا فائدة للتّنمية الإقتصاديّة والإجتماعيّة في الدّول الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٧٢ .
١٩ . [توضيح لمعنى «أجرة المثْل» للقارئ الذي لا يعرف العربيّة].
٢٠ . عن حالات لمثل هذه العمليّة، راجع E. Ashtor, "Le Taux d'intérêt dans l'Orient Médiéval", *The Medieval Near East: Social and Economic History*, London, pp. 198-213؛ *Levant Trade in the Later Middle Ages*، پرنستون، ١٩٨٣، صفحات ٣٦٧-٤٣٢، وبوجه خاصّ: M. Khan, "Mohamedan Laws Against Usury and how they are evaded", *Journal of Comparative Law*, 1929, 233-244.
٢١ . عن الفائدة المقنّعة بمشاريع العملة الأجنبيّة، بنك ١٧٧-١٧٩؛ وعن مبيعات الإعتمادات المقسّطة، بنك ١٧٥ .
٢٢ . «السيّد العالم دام ظلّه» (بنك ١٧٥). هل هذه إشارة الى آية الله أبو القاسم الخوئي، المتوفّي عام ١٩٩٢، أم الى آية الله محسن الحكيم، الذي توفّي عام ١٩٧٠؟
٢٣ . تُشابه هذه الفلسفةُ نقد ماركس لاقتصاديّات المُرَكْنَتِليّة، وقد تكون الشّريعة مبدأ «المال الذي يولِّد المال»، كما تأتي في صيغة كارل ماركس، *Capital*، المجلّد الأوّل، القسم الثّاني، الفصل الرابع .
٢٤ . كما في ملاحظة محمّد فيصل السّعود، أنشط المنادين بالنّظام المصرفيّ الإسلاميّ منذ نحو خمسة عشر عاماً، بصفته الثنائيّة كأحد أبناء العائلة المالكة في العربيّة السّعودية، ورئيس عدد من المؤسّسات الماليّة الإسلاميّة: «لم أقل إنّ البنوك التّقليديّة آيلة الى الزّوال. على العكس تماماً، فأنا أحسب أنّها سوف تبقى، وأفتكر أنّ النّظامين سوف يكونان متوازيين... [إذا] ليس بين الإثنين أيُّ تضارُب. وفي إستطاعة كلٍّ من النظامين البقاء على خطٍّ مواز للآخر بدون مشكلة. وفي الواقع، فإنّ مؤسّساتنا تتعامل، وأنا أعلم أنّ مجموعتنا تتعامل مع ١٨٠ بنكاً ربَوياً». خطاب غداء، محاضر جلسات الاجتماع الدّولي الأوّل، مؤتمر الصّناعة المصرفيّة الإسلاميّة، نيويورك، ١٩٨٥، صفحة ١١١ و١٠٩ .
٢٥ . يشير الصّدر أيضاً الى وجود فئة ثالثة هجينة من الإيداعات، هي «ودائع التّوفير».

وتعطي هذه الودائع، شأنها شأن الودائع الثّابتة، مردوداً للمودعين؛ لكنّها تُماثل الودائع المتحرّكة من حيث منح المودعين حقّ سحبها ساعة يشاؤون. وتحدِّد السِّمة الهجينة لهذه الودائع طبيعة إدارتها، التي هي أيضاً هجينة. ويقول الصّدر إنّ المصرف سوف يحسب تقريباً المبلغ الذي يُسحب من ودائع التّوفير في أي وقت. فإذا كان المعدَّل، مثلاً، عشرة في المئة، تُعامَل نسبة التِّسعين في المئة الباقية على أنّها ودائع ثابتة، في حين تُستخدَم العشرة في المئة وكأنّها ودائع متحرّكة (بنك ٦٤-٦٥).

٢٦. يوحي هذا التّعريف بعدم وجود اختلاف مع التّعريفات المأثورة للفقهاء المسلمين. عن المضاربة، قارن سَرَخْسي (من المذهب الحنفي، توفّي عام ١٠٩٢م)، المبسوط، ٣٠ مجلّداً، القاهرة، ١٩٠٦-١٩١٢، المجلّد ٢٢، ص ١٨-١٩؛ محمّد كاظم الطباطبائي اليزْدي (المذهب الجعفري، ت ١٩١٩)، العروة الوثقى، الفصل عن المضاربة، صفحات ٥٩٤-٦٣٢؛ إبن حَزْم (المذهب الظاهري، ت ١٠٦٥)، المُحلَّى، المجلّد الثّامن، ص ٢٤٧-٥٠. راجع أيضاً الأعمال الجيّدة التّوثيق لنبيل صالح، *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*، كمبريدج، ١٩٨٦، ص ١٠١-١١٤؛ و S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*، المجلّد الأوّل، *Economic Foundation*، بيركلي، ١٩٦٧، ص ١٧٠ وما يليها، ٢٥٠-٢٥٨؛ و A. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*، پرنستون، ١٩٧٠، ١٧٠-٢٤٨.

٢٧. يتوسَّع الصَّدر في هذا الموضوع، في الملحق الثّاني لكتابه عن البنك اللاّربَويّ، بنك ١٨٤-٢٠٤.

٢٨. أنا مدين لجاد سويدان على مساعدتي في رؤية مواضيع هذا القسم على نحو أوضح. ومن الممكن تقديم تَوضيح لهذه المسألة بالأسلوب التّالي: يتنافس البنك اللاربَويّ معَ مصرف تقليديّ على الموارد الماليّة، ولذا يتحتّم عليه أن يمنح منذ البدء معدَّل عائد يفوق قيمة الفائدة في بنك تقليديّ. والمثَل الذي يعتمده الصَّدر هو إيداع عاديّ لمبلغ مئة ألف دينار، بفائدة قيمتها خمسة في المئة، وربح بقيمة عشرين في المئة. وهذا يعني أنّ المردود للمودع هو خمسة آلاف في العام، والأرباحَ عشرون ألفاً. ولذا، يتعيّن أن يكون عائد الحصّة في البك الخلو من الفائدة أكثر من خمسة آلاف.

كيف يحسب البنك اللاّربويّ هذه الحصّة؟ يوحي الصّدر بأنّ العمليّة تأخذ في الحسبان عنصرين إثنين: خطر الخسارة المستّتبع عموماً، إضافةً الى إحتمال عدم القدرة على إستثمار كامل الأموال المودَعة. ويكون هذا الأمر، في افتراضات الصَّدر، معادلاً لنحو خمسة في المئة من مجمل الودائع، أي خمسمئة دينار. ولذلك، يكون العائد في البنك اللاّربويّ موازياً لنسبة الفائدة في مصرف تقليديّ (هنا خمسة آلاف) + [فائدة × خطر اللاّربح + فائدة × الاستخدام غير الكامل للودائع] (هنا خمسمئة)= خمسة آلاف وخمسمئة. ويعبِّر الصَّدر عندئذ عن هذا المبلغ بالنِّسبة إلى الأرباح الإجماليّة للبنك، وهي في هذه الحالة عشرون في المئة أو عشرون ألف دينار. وتفسِّر هذه النّقطة آخر نسبة عُرِضت: حصّة المودِع في البنك اللاّربويّ تساوي ٥٥٠٠، ٥ على ٢٠٠٠٠، أي ٥٥ على ألف، أي ٥، ٢٧٪ من الرِّبح.

٢٩. للتّفاصيل، راجع المثل الحسابيّ الذي أعطاه الصَّدر، بنك ٥٩ - ٦٢.

٣٠. يترجم شاخت (Schacht) كلمة «استيفاء» "receiving, taking possession", *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, pp. 138, 298.

٣١. المصطلح المستعمَل هو «حوالة». راجع Schacht, *Introduction*، ص ١٤٨-١٤٩؛ يترجم أودوفيتش (Udovitch) كلمة حوالة بطريقتين: "bill of exchange" و"transfer or credit of debts". *Partnership and Profit*, pp. 207-208.

٣٢. يتعلّق هذا الموضوع بالحديث عن ربا الفضل، المشترط تبادلاً متزامناً: «يداً بيَد».

٣٣. راجع شاخت عن «البراءة» في عقد المبيع، *Introduction*، ص ١٥٣.

٣٤. يترجم شاخت كلمة «أمانة» : "Trust, deposit, fiduciary relationship", *Introduction* ؛ أنظر أيضاً مقارنة أودوڤيتشس مع عقد «المفاوضة»، *Partnership and Profit*، ص ١٠٤-١٠٧.

٣٥. يُبحث هذا الموضوع بتفصيل أوفى في الملحق الثامن لكتاب البنك اللاّربَوي.

٣٦. راجع هذا الكتاب، ص ٢٢٩-٢٣٦.

٣٧. الرّوايتان المذكورتان مأخوذتان من الإمامين محمد إبن علي الباقر وعلي إبن موسى الرِّضى، بنك ١٦٠.

٣٨. الاسلام يقود الحياة، راجع المقدّمة العامة، الحاشيتان ٧٣ و٧٥.

٣٩. بُحثت في هذا الكتاب، الفصل الثّاني.

٤٠. محمد باقر الصّدر، الأسس العامّة للبنك في المجتمع الإسلامي، ص ١١ [يُشار إليه بعد الآن بكلمة «أسس»].

٤١. راجع مناقشة إقتصادنا في هذا الكتاب، الفصل الرّابع، ص ١٣١-١٣٢. وعن المخاطر في الاقتصاد، ثمّة مزيد من التّفاصيل في الجزء المتعلّق بها في إقتصادنا، ص ٥٧٢-٥٧٥. «دور المخاطرة في الاقتصاد».

٤٢. تظهر الكلمة مرّات عدّة في الكتيِّب، أسس، صفحات ١٨، ٢١، ٢٤.

٤٣. راجع عموماً شبلي ملاّط (محرِّر)، *Islamic Law and Finance*، لندن، ١٩٨٨، والمراجع الواردة فيه؛ عن المؤسّسات الماليّة الإسلاميّة، V. Nienhaus, "The performance of Islamic banks: trends and cases"، في المصدر ذاته، صفحات ١٢٩-١٧٠؛ عن النّظام المصرفيّ في الدّولة الإسلاميّة، أنظر A. Mirakhor, "The progress of Islamic banking: the case of Iran and Pakistan"، في المصدر ذاته، صفحات ٩١-١١٦؛ J. Connors, "Towards a System of Islamic Finance in Malaysia"، في المصدر ذاته، صفحات ٥٧-٦٨.

٤٤. مثلان بارزان هما كلود كاهين (Cahen) وعبد العزيز الدّوري. راجع مساهماتهما في هذا المجال: Claude Cahen, "L'Histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval"، *Studia Islamica*، ٣، ١٩٥٥، ٩٣-١١٣؛ "Réflexions sur l'usage du mot féodalité" *Journal of the Economic and Social History of the Orient*، ٣، ١٩٦٠، ٢-٢٠؛ *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval*، باريس، ١٩٨٢؛ *Jean Sauvaget's Introduction to the History of the Muslim East*، بيركلي، ١٩٦٥؛ "*Makhzumiyyat. Etudes sur l'histoire économique et financière de l'Egypte médiévale*، لايدن، ١٩٧٧؛ عبد العزيز الدّوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بغداد، ١٩٤٨؛ مقدّمة في التّاريخ الإقتصادي العربي، بيروت، ١٩٦٩. في هذا التّراث، راجع الكتاب الأحدث عهداً، B. Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*، لندن، ١٩٨٨. وللإطّلاع على العلاقة المنهجيّة بين القانون والتّاريخ في الدّراسات الإسلاميّة، راجع ملاحظات Claude Cahen في "Considérations sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman par l'historien"، في *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*، روما، ١٩٦٧، ص ٢٤٦.

٤٥. على سبيل المثال، S. Goitein و A. Udovitch.

المراجع

كتب وكراريس (بالعربية والفارسية)

أبو عمّار، غالب حسن. الشهيد الصدر رائد الثورة الإسلاميّة في العراق. طهران، ١٤٠١/ ١٩٨١.

أبو حبيب، س. دراسة في منهاج الإسلام السياسيّ. القاهرة، ١٩٨٥.

أبو يوسف. كتاب الخراج. طبعة بيروت، ١٩٧٩.

أبو زهرة، محمّد. تحريم الرِّبا تنظيم لقتصاديّ. دون اسم المكان، دون تاريخ. أعيد طبعه في القاهرة، ١٩٨٦، بعنوان: بحوث في الرِّبا.

أبو زهو، محمّد. الحديث والمحدِّثون. بيروت، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

العلويّون شيعة أهل البيت: بيان عن عقيدة العلويّين. بيروت، ١٩٧٣

أمين، أحمد. زعماء الإصلاح. القاهرة، ١٩٤٨.

أنصاري، علي (محرِّر). عهد الإمام علي إلى مالك الأشتر. طهران، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

الآصفي، محمّد مهدي. الاتّجاهات والملامح العامّة للنظام الإسلامي. بيروت، ١٣٩٧/ ١٩٧٧.

مدرسة النجف وتطوّر الحركة الإسلامية فيها. النجف، ١٩٦٤.

النظام المالي وتداول الثروة في الإسلام. بيروت، طبعة ثالثة، ١٣٩٣/ ١٩٧٣.

الأزهر، تاريخه وتطوّره. القاهرة، ١٩٦٤.

عمارة، محمّد (محرّر). الفريضة الغائبة. القاهرة، ١٩٨٢.

عشماوي، م. س. الإسلام السياسي. القاهرة، ١٩٨٧.

البابلي، محمود محمّد. الاقتصاد في ضوء الشريعة الإسلامية. بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٠.

البدوي، ابراهيم زكي. نظريّات الرِّبا المحرَّم. القاهرة ١٩٦٤.

بحر العلوم، محمّد. **أضواء على قانون الأحوال الشخصية العراقي**. النجف، ١٩٦٣.
الأخباريّة، أصولها وتطوّرها. مخطوطة، أتاحها المؤلّف، ١٩٨٨.
الاجتهاد. بيروت، ١٩٧٧.
مصدر التشريع لنظام الحكم في الإسلام. بيروت، ١٣٩٧/ ١٩٧٧.
عيوب الإرادة في الشريعة الإسلامية. بيروت، ١٩٨٤.
البحراني، يوسف. **الحدائق الناضرة**. بيروت، طبعة ثانية، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.
لؤلؤة البحرين. النجف، ١٩٦٦.
بني صدر، أبو الحسن. اقتصاد توحيدى، ١٩٧٨.
باز، سليم. **كتاب شرح المجلّة**. بيروت، ١٨٨٨.
بحثى در براى مرجعيت وروحانيت، طهران، ١٩٦٣.
بُحَيري، مروان (محرر). **الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠-١٩٣٩**. بيروت، ١٩٨٣.
الدُّوري، عبد العزيز. **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**. بيروت، ١٩٦٠.
مقدّمة في التاريخ الاقتصادي العربي. بيروت ١٩٦٩.
تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. بغداد، ١٩٤٨.
دروس في الاقتصاد. طهران، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.
فضل الله، محمد حسين. **آفاق إسلامية ومواضيع أخرى**. بيروت، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.
على طريق كربلاء. بيروت، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.
الإسلام ومنطق القوّة. بيروت، ١٩٧٩.
من وحي القرآن. ١٧ مجلّداً، بيروت، منذ سنة ١٩٨٨.
الفضلي، عبد الهادي. **نحو أدب إسلاميّ**. النجف، ١٣٩١/ ١٩٧١.
الفهري، أحمد. **بحث حول أولياء الأمر والولاية**. بيروت، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.
الفقيه، محمّد تقي. **جامعة النجف في عصرها الحاضر**. صور، لبنان، دون تاريخ.
الفاسيّ، علاّل. **في المذاهب الاقتصادية**. الرّباط، ١٩٧١.
الفاسيّ، زروق. **شرح صحيح البخاري**. المجلّد الرابع، بيروت، ١٩٧٣.
الفيّاض، ع. **الثورة العراقية الكبرى**. بغداد، ١٩٦٣.
حيدر، هـ. **ماذا جاء حول كتاب فلسفتنا؟** قم، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.
الحكيم، محمّد باقر. **المستشرقون وشبهاتهم حول القرآن**. بيروت، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.
قتل العلماء في العراق يجسّد الظاهرة الفرعونية. طهران، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.
الحكيم، محمّد تقي. **الأصول العامّة للفقه المقارن**. بيروت، ١٩٦٣.

الحكيم، محسن الطباطبائي. **منهاج الصالحين: قسم العبادات**. بيروت، ١٣٩٦/ ١٩٧٦.

منهاج الصالحين: قسم المعاملات. بيروت، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

الحسنيّ، عبد الرزّاق. **العراق قديماً وحديثاً**. صيدا، لبنان، ١٩٥٦.

تاريخ العراق السياسي الحديث. ٣ مجلّدات، صيدا، ١٩٤٨.

تاريخ الوزارات العراقيّة. عشرة مجلّدات، صيدا، ١٩٣٣.

الثورة العراقية الكبرى. طبعة ثالثة، صيدا، ١٩٧٢.

الهاشمي، محمود. **الصوم تربية وهداية**. النجف، ١٣٩٠/ ١٩٧٠.

تعارُض الأدلّة الشرعية. بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٠.

ابن حزْم. **المحلّى**. ثمانية أجزاء، دون اسم المكان، دون تاريخ.

ابن خلدون. **المقدّمة**. القاهرة، دون تاريخ.

الجمّال، محمّد عبد المنعم. **موسوعة الاقتصاد الإسلاميّ**. بيروت، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

الجزّار، جعفر. **البنوك في العالم**. بيروت، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

كمال الدين، محمّد. **الثورة العراقية الكبرى لسنة ١٩٢٠**. النجف، ١٩٧١.

الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. ستّة مجلّدات، القاهرة ١٩١٠.

كاشف الغطاء، محمد حسين. **أصل الشيعة وأصولها**. دون اسم المكان، دون تاريخ.

محاورات الإمام المصلح كاشف الغطاء الشيخ محمّد الحسين مع السفيرين البريطاني والأمريكي. طبعة رابعة، النجف، ١٩٥٤.

تحرير المجلّة. خمسة مجلّدات في أربعة، النجف، ١٩٤٠-١٩٤٣.

المُثُل العليا في الإسلام لا في بحمدون. طهران، ١٩٨٣. كُتب أصلاً في ١٩٥٤.

الكاتب، أحمد. **تجربة الثورة الإسلامية في العراق منذ ١٩٢٠ حتى ١٩٨٠**. طهران، ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

كاظمي، علي. **كربلاء المقدّسة كما رأيت**. ترجمة جعفر الحائري، بيروت، ١٣٩٠/ ١٩٧٠.

كسروى، أحمد. تاريخ مشروطه إيران. طهران، ١٩٦١.

خليلي، ج. (محرّر). **موسوعة العتبات المقدّسة، قسم النجف**. ٣ مجلّدات، بيروت، ١٩٦٤.

خروفة، علاء الدين. **الرِّبا والفائدة**. بغداد، ١٩٦٢.

الخطّاب، ر. **العراق بين ١٩٢١ و١٩٢٧**. النجف، ١٩٧٦.

الخوئي، أبو القاسم. **المسائل المنتخَبة**. بيروت، الطبعة ٢٢، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

منهاج الصالحين. مجلّدان، الطبعة العاشرة، بيروت ١٩٨٥.

الخمينيّ، روح الله. **الحكومة الإسلامية**. بيروت، ١٩٧٩.

جهاد النفس أو الجهاد الأكبر. بيروت، ١٩٨٠ .

مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية. بيروت، ١٤٠٣/ ١٩٨٣ .

تحرير الوسيلة. مجلّدان، طبعة ثانية، بيروت ١٤٠٥/ ١٩٨٥ .

ولاية الفقيه. بيروت، ١٩٧٩ .

ولايت فقيه. طهران، ١٣٥٧/ ١٩٧٩ .

الكُلَيْني. **الأصول من الجامع الكافي**. دون اسم المكان، دون تاريخ.

مدنى، جلال الدين. **حقوق أساس در جمهورى اسلامى إيران**. الجزء الرابع. قوه مقننه شوراى نكهبان. طهران ١٣٦٦/ ١٩٨٨ .

محبوبة، جعفر. **ماضي النجف وحاضرها**. ثلاثة مجلّدات، النجف، ١٩٥٥-١٩٥٨ .

محمصاني، صبحي. **الأوضاع التشريعية في البلاد العربية**. بيروت، ١٩٥٧ .

فلسفة التشريع في الإسلام. بيروت، ١٩٤٦ .

مكّي، محمّد كاظم. **الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل**. بيروت، ١٩٨٢. الطبعة الأولى، ١٩٦٣ .

المرجاني، حيدر صالح. **الخميني والخمينيون**. العراق، ١٩٨٢ .

المصري، عبد السَّميح. **نظرية الإسلام الاقتصادية**. مصر، ١٣٩١/ ١٩٧١ .

الماوردي. **الأحكام السلطانية**. طبعة ثانية، القاهرة، ١٩٦٦ .

ميانجى، على أحمدى. **أصول مالكيت در اسلام**. الجزء الأوّل. مالكيت خصوصى طهران ٣٦١ .

اصول مالكيت در اسلام. الجزء الثاني. مالكيت خصوصى زمين. طهران، ١٣٦١ .

الميلاني، محمّد هادي. **محاضرات في فقه الإمامية، كتاب الخُمس**. حرّره م. ميلاني، دون اسم المكان، ١٤٠٠/ ١٨٠٠ .

مغنيّه، محمّد جواد. **الله والعقل**. بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٥٩ .

فقه الإمام جعفر الصادق. بيروت، دون تاريخ.

إمامة عليّ بين العقل والقرآن. بيروت، ١٩٧٠ .

الإسلام والعقل. بيروت، أعيد طبعه في ١٩٨٤ .

إسرائيليّات القرآن. بيروت، ١٩٨١ .

الخميني والدولة الإسلامية. بيروت، ١٩٧٩ .

من هنا وهناك. بيروت، دون تاريخ. صدر الأصل في النجف، ١٩٥٧ .

الشيعة والحاكمون. طبعة خامسة، بيروت، ١٩٨١ .

تجارب. بيروت، ١٩٨٠ .

الوضع الحاضر لجبل عامل. بيروت، ١٩٤٧ .

الموسوي، رعد. **انتفاضة صَفَر الإسلامية**. دون اسم المكان، ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

مطهّري، أ. **مستند تحرير الوسيلة**. قم، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

النائيني، محمد حسين. **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**. حكومت از نظر اسلام. طهران، ١٣٧٤/ ١٩٥٥.

النفيسي، عبدالله. **دور الشيعة في تطوّر العراق السياسي الحديث**. بيروت، ١٩٧٣.

النّجار، أحمد. **بنوك بلا فائدة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية في الدول الإسلامية**. القاهرة، ١٩٧٢.

عبد الفُتوح، علي. **الشريعة الإسلاميّة، القوانين الودائعيّة والقضاء والاقتصاد والاجتماع**. القاهرة، دون تاريخ.

نعمة، عبدالله. **فلاسفة الشيعة**. بيروت، ١٩٧١.

نزار، جعفر حسين. **عذراء العقيدة والمبدأ: الشهيدة بنت الهدى**. دون اسم المكان، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

قدري باشا، محمّد. **الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية**. الاسكندرية، ١٨٧٥.

مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية. القاهرة، ١٨٩١.

قانون العدل والانصاف للقضاء على مشكلة الأوقاف. القاهرة، ١٨٩٦.

القائيني، علي الفاضل. **علم الأصول تاريخاً وتطوّراً**. طهران، ١٤٠٥.

القانون المدني: مجموعة الأعمال التحضيرية. المجلّدان الأوّل والثاني، القاهرة، ١٩٥٢.

القزويني، مهدي. **أمنية الموقن**. حرّره جودت القزويني، بيروت، طبعة ثانية، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

القُدوري. **المختصَر**. الهند، ١٨٤٧.

قطب، سيّد. **في ظلال القرآن**. بيروت، طبعة جديدة، ١٩٧٣.

العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة، ١٩٤٩.

رضى، محمّد رشيد. **الخلافة والإمامة العظمى**. القاهرة، ١٩٢٣.

تفسير المنار. اثنا عشر مجلّداً، مصر طبعة ثالثة، ١٣٦٧/ ١٩٤٧.

روحانى حميد. **نهضت امام خمينى**. جزءان. طهران ١٣٦٤/ ١٩٨٥.

الريحاني، أمين. **ملوك العرب**. مجلّدان، بيروت، ١٩٢٩.

الصدر، محمّد. **فلسفة الحجّ ومصالحه في الإسلام**. النجف، ١٩٦٩.

الصدر، محمّد باقر. **أهل البيت**. بيروت، ١٣٨٨/ ١٩٦٨.

بحث حول المهدي. بيروت، طبعة ثالثة، ١٤٠١/ ١٩٨١. طبعة أولى، ١٣٩٧/ ١٩٧٧.

بحث حول الولاية. بيروت، طبعة ثالثة، ١٤٠١/ ١٩٨١. طبعة أولى، ١٣٩٧/ ١٩٧٧.

البنك اللاربوي في الإسلام. بيروت، طبعة ثامنة، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

بحوث في شرح العروة الوثقى. ثلاثة مجلّدات، النجف، ١٩٧١.

دور الأئمّة في الحياة الإسلامية. طهران، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

دروس في علم الأصول. ثلاثة مجلّدات في أربعة أجزاء، بيروت، ١٩٧٨-١٩٨٠.

فدَك في التاريخ. بيروت، ١٤٠٣/ ١٩٨٣. الطبعة الأولى في النجف، ١٩٥٥.

فلسفتنا. بيروت، طبعة عاشرة، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

الفتاوى الواضحة. المجلّد الأوّل، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٧٧.

غاية الفكر في أصول الفقه :اقتصادما. بيروت، ١٩٨٨.

اخترنا لك. بيروت، طبعة ثانية، ١٤٠٠/ ١٩٨٠. الطبعة الأولى، ١٣٩٥/ ١٩٧٥.

اقتصبادما. المجلّد الأوّل، ترجمة محمّد كاظم موسوي، طهران، ١٩٧١.

اقتصادما. المجلّد الثاني، ترجمة عبد العلي اسپهبودي، طهران، ١٩٧٨.

اقتصادنا. بيروت، ١٣٩٨/ ١٩٧٧.

اقتصادنا. ترجمة إنكليزية، طهران، أربعة مجلّدات، ١٩٨٢-١٩٨٤.

جوانب من المسألة الاجتماعية. حرّره س. جُرَيْشي، تونس، دون تاريخ - ربّما ١٩٨٨.

خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء. بيروت، طبعة ثانية، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي. بيروت، طبعة ثانية، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران. بيروت، ١٩٧٩.

المعالم الجديدة في الأصول. بيروت، ١٣٨٥/ ١٩٦٤.

مباحث الأصول . حرّره كاظم الحسيني الحائري. المجلّد الأوّل، الجزء الأوّل، قم، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

المدرسة الإسلامية . بيروت، طبعة ثالثة، ١٤٠٠/ ١٩٨٠. الطبعة الأولى، ١٣٩٣/ ١٩٧٣.

المدرسة القرآنية. بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨١.

المنطق الوضعي واليقين الرياضي في الفلسفة. طهران، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

المجموعة الكاملة لمؤلّفات السيّد محمد باقر الصّدر. بيروت، ١٥ مجلّداً، منذ سنة ١٩٨٠.

موجز أحكام الحجّ. دون اسم المكان، ١٣٩٥/ ١٩٧٥.

موجز في أصول الدّين. بيروت، ١٤٠١/ ١٩٨١.

نظرة عامّة في العبادات. بيروت، طبعة ثالثة، ١٤٠١/ ١٩٨١. طبعة أولى، ١٣٩٧/ ١٩٧٧.

النبوّة الخاتمة. بيروت، طبعة ثالثة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

رسالتنا. طهران، ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي. بيروت، طبعة ثانية، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

الأسس العامّة للبنك في المجتمع الإسلامي. بيروت، طبعة ثانية، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

الأسس المنطقية للاستقراء. بيروت، طبعة رابعة، ١٣٩٧/ ١٩٧٧. طبعة أولى، ١٣٩١/ ١٩٧٢.

سلامة، غسّان. السياسة الخارجية السعودية منذ عام ١٩٤٥. بيروت، ١٩٨٠.

الصالح، صبحي. علوم الحديث ومصطلحه. طبعة ثانية، دمشق، ١٩٦٣.

السنهوري، عبد الرزّاق. مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي. ستّة مجلّدات، القاهرة، ١٩٥٤-١٩٥٩.

السرَخْسي. المبسوط. ثلاثون مجلّداً، القاهرة، ١٩٠٦-١٩١٢.

شلتوت، محمود. فتاوى. القاهرة، ١٩٦٤.

شمس الدين، محمّد جعفر. اقتصادنا، تلخيص وتوضيح. أربعة مجلّدات، بيروت، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

شمس الدين، محمّد مهدي. دراسة في العقيدة الإسلامية. بيروت، ١٩٧٧.

العلمانية. بيروت، طبعة ثانية، ١٤٠٣/ ١٩٨٣. طبعة أولى ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

مواقف وتأملات في قضايا الفكر والسياسة. بيروت، ١٤٠٥/ ١٩٨٤.

نظام الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى. بيروت، ١٩٨٥.

ثورة الحسين في الوجدان الشعبي. بيروت، ١٩٨٠.

ثورة الحسين، ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية. بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٧٤.

شريعتي، علي.

حسين وريث آدم. طهران، د. ت.

تشيع علوى وتشيع صفوى. طهران ط ٢، ١٣٥٠/ ١٩٧١.

الشيباني. شرح كتاب السِّيَر الكبير، مع تعليقات السرَخْسي. حرّره ص. منجِّد، ثلاثة مجلّدات، القاهرة، ١٩٧١.

شيخ المقاومة الإسلامية الشيخ الشهيد راغب حرب. بيروت، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

الشيرازي، حسن. الاقتصاد. بيروت، طبعة ثانية، ١٤٠٠/ ١٩٨٠. طبعة أولى، دون اسم المكان، ١٩٦٠.

الشيرازي، محمد الحسيني. تقريب القرآن إلى الأذهان. ثلاثون مجلّداً، بيروت، ١٩٨٠.

الشيرازي، صادق. الطريق إلى بنك إسلامي. بيروت، ١٣٩٢/ ١٩٧٢.

الشرباصي، أحمد. المعجم الاقتصادي الإسلامي. بيروت، ١٤٠١/ ١٩٨١.

طالقانی، محمود. اسلام ومالکیت. ط ۱۰، طهران ١٩٦٥.

جهاد وشهادیت. طهران، ١٩٦٣.

الطبري. تفسير. عشرة مجلّدات، القاهرة، دون تاريخ.

الطبرسي. **مجمع البيان في تفسير القرآن**. المجلّدان السادس والسابع، بيروت، دون تاريخ.

الطباطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**. عشرون مجلّداً، بيروت، ١٩٧٠.

نظريّة السياسة والحكم في الإسلام. بيروت، ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

رسالة الولاية. بيروت، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

الطباطبائي اليزْدي، محمّد كاظم. **العروة الوثقى**. دون اسم المكان، دون تاريخ.

الطهراني، آغا بزرغ. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**. المجلّد ١٦، طبعة ثالثة، بيروت، دون تاريخ.

الترمذي، **الجامع الصحيح**. طبعة محمّد عبد الباقي، القاهرة، ١٩٣٧.

الطوسي، أبو جعفر. **التبيان**. المجلّد الثالث، النجف، دون تاريخ.

العُمَر، عبد الجبّار. **الخميني بين الدين والدولة**. بغداد، دون تاريخ.

وطنی، م. (محرر). **مجموعه كامل قوانين مدنى اساسى**.

الوردي، علي. **تاريخ العراق الحديث**. المجلّد الأوّل، من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر. بغداد، ١٩٦٧.

تاريخ العراق الحديث. المجلّد الخامس، حول ثورة العشرين. بغداد، ١٩٧٦.

تاريخ العراق الحديث. المجلّد السادس، من عام ١٩٢٠ إلى عام ١٩٢٤. بغداد، ١٩٧٨.

الزُّحَيْلي، وهبه. **نظرية الضمان في الفقه الإسلامي**. دمشق، ١٩٧٠.

كتب وكراريس (لغات غربية)

Abdulrazak, F., ed. *Catalog of the Arabic Collection*, Harvard University. Vol. 3, Boston, 1983.

Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton 1982.

Abu Lughod, Janet. *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*. Princeton 1971.

Al-Adhami, Muhammad Muzaffar. *Political Aspect of the Iraqi Parliament and Election Processes 1920-1932*. Ph.D. Thesis, London, 1978.

Ahmad, Mahmud. *Economics of Islam*. Lahore, 1952, 1st ed. 1947.

Al-Ahnaf, M., Botiveau, B., and Frégosi, F. *L'Algérie par ses Islamistes*. Paris, 1991.

Ajami, Fouad. *the Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*. Cambridge, 1967.

The Vanished Imam. London, 1986.

Akhavi, Shahrough. *Religion and Politics in Contemporary Iran*. Albany, New York. 1980.

Algar, Hamid. *Religion and State in Iran 1785-1906*. Berkeley, 1969.

The Roots of the Islamic Revolution. London, 1983.

Ali, A. Yusuf, tr. *The Holy Qur'an*. Lahore, 1934.

Althusser, Louis. *Lénine et la Philosophie*. Paris, 1972.

Amnesty International. *Iran: Violation of Human Rights*. London 1987.

Anderson, Norman. *Law Reform in the Muslim World*. London, 1976.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago, 1984.

Ashtor, E. *The Medieval Near East: Social and Economic History*. London, 1984.

Levant Trade in the Later Middle Ages. Princeton,1983.

Ayoob M. *The Politics of Islamic Reassertion*. London, 1981.

Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*. Beirut, 1981.
ed. *Islamic Law: Social and Historical Contexts*. London, 1988.

Bachelard, Gaston. *Le Rationalisme appliqué*. Paris, 1975, 1st edn, 1949.

Bakhash, Shaul. *The Reign of the Ayatollahs*. New York, 1984.

Balta, Paul, *Iran-Iraq: une guerre de 5000 ans*. Paris, 1987.

Bannermann, Patrick. *Islam in Perspective*. London, 1988.

Batatu, Hanna. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*. Princeton, 1978.

Berger, Raoul. *Government by Judiciary*. Cambridge, 1977.

Berque, Jacques. *L'Islam au défi*. Paris, 1980.

Blaustein and Flanz, eds. *Constitutions of the Countries of the World*. New York, updated 1989. Vol. VII.

Bottomore, T. and Goode, P. *Readings in Marxist Sociology*. Oxford, 1983.

Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à*

l'époque de Philippe II. 2 vols., Paris, new edn 1966.

Brinton, J.Y. *Mixed Courts of Egypt*. New Haven, 1968.

Buhairi, Marwan, ed. *Intellectual Life in the Arab East 1890-1993*. Beirut, 1981.

Cahen, Claude. *Introduction à l'Histoire du monde musulman médiéval*. Paris 1982.

Jean Sauvaget's Introduction of the History of the Muslim East. Berkeley, 1965.

Makhzumiyyat. Etudes sur l'histoire économique et financière de l'Egypte médiévale. Leidien 1977.

Calder, Norman. *The Structure of Authority in Imami Shi'i Jurisprudence*. Ph.D. Thesis, London, 1980.

Caplan, Lionel ed. *Studies in Religious Fundamentalism*. London, 1987.

Cappelletti, Mauro. *The Judicial Process in Comparative Perspective*. Oxford, 1989.

Carré, Olivier. *Mystique et politique*. Paris, 1984.

Carré, Olivier and Dumont, Paul eds. *Radicalismes islamiques*. 2 vols., Paris, 1986.

Carroll, Lewis. *Through the Looking Glass, in Complete Works*. London, 1939.

Choper, Jesse H. *Judicial Review and the National Political Process*. Chicago, 1980.

Cole, Juan and Keddie, Nikki eds. *Shi'ism and Social Protest*. New Haven, 1986.

Connors, Jane and Mallat, Chibli eds. *Islamic Family Law*. London, 1990.

Contemporary Aspect of Economic Thinking in Islam. n.p., 1980. 1st edn, 1970.

Conrad, L. tr., *The Rise of Historical Writing among the Arabs*. Princeton, 1983.

Corbin, Henry. *En Islam iranien*. 4 vols., Paris, 1971-2.

Coulson, Noel. *A History of Islamic Law*. Edinburgh, 1964.
Succession in the Muslim Family. Cambridge, 1971.

Crone, Patricia. *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge, 1980.

Dawisha, Adeed ed. *Islam in Foreign Policy*. Cambridge, 1983.

Dekmejian, Richard. *Islam in Revolution*. Syracuse, 1985.

Digard, J. P. ed. *Le Cuisinier et le Mangeur d'Hommes: Etudes d'Ethnographie Historique du Proche-Orient*. Paris, 1982.

Dodge, Bayard. *A. Millennium of Muslim Learning*. Washington, 1961.

Donohue, John J. and Esposito, John L. eds. *Islam in Transition*. New York, 1982.

Eccel, A. Chris. *Egypt, Islam and Social Change: al-Azhar in Conflict and Accommodation*. Berlin, 1984.

Ely, John Hart. *Democracy and Distrust*. Cambridge, 1980.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Austin, 1982.

Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1st edn, 1913-38, 2dn, 1960 ff.

Engels, Friedrich. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. London, 1940.

Esposito, John L., ed. *Voices of Resurgent Islam*. New York, 1983.

Etienne, Bruno. *L'Islamisme radical*. Paris, 1987.

Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan. Paris, 1988.

Febvre, Lucien. *Le Problème de l'incroyance au seizième siècle*. Paris, 1947.

The Federalist Papers. New York, 1961.

Fisher, Michael. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Mass., 1980.

Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam*. London, 1982.

Göbel, Karl Heinrich. *Moderne Schiitische Politik und Staadsidee*. Leske, 1984.

Goitein, S.D. *A Mediterranean Society*, vol. I, *Economic Foundations*. Berkeley, 1967.

Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studien*. 2 vols. Hildesheim, 1961. Originally published in 1888.
Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1910.
Die Zahiriten. Leipzig, 1884.

Hairi, Abdul Hadi. *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*. Leiden, 1977.

Halliday, Fred. *Iran: Dictatorship and Development*. London, 1979.

Hamon, Léo. *Les Juges de la loi*. Paris, 1987.

Hill, Enid. *Sanhuri and Islamic Law*. Cairo, 1987.

Hiro, Dilip. *Iran under the Ayatollahs*. London, 1985.

Holt, P.M. ed. *Political and Social Change in Modern Egypt*. London, 1968.

Homoud, Sami. *Islamic Banking*. London, 1985.

Hooglund, Eric. *Land and Revolution in Iran, 1960-1980*. Austin, 1982.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*. Cambridge, 1983.

Hoveyda, F. *The Fall of the Shah*. London 1980.

Hunter, Shireen ed. *The Politics of Islamic Revivalism*. Bloomington, 1988.

Hyman, Anthony. *Muslim Fundamentalism*

Irfani Suroosh. *Revolutionary Islam in Iran: Popular Liberation or Religious Dictatorship?* London, 1983.

Islamic Banking Conference. *Proceedings*. New York, 1985.

Jafri, Sayed Husein. *Origins and Early Development of Shi'a Islam*. London, 1979.

Jansen, J.J.G. *The Neglected Duty; the Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York, 1986.

Johansen, Baber, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. London, 1988.

Kamali, M.H. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Malaysia, 1989.

Kashif al-Ghata, M. H. *The Shia: Origin and Faith*. Pakistan, 1982.

Keddie, Nikki R. ed. *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*. New Haven, 1983.
Religion and Rebellion in Iran: the Tobacco Protest of 1891-1892. London, 1966.

Kedourie, Elie. *The Chatham House Version*. London, 1970.

Kepel, Gilles. *Le Prophète et le Pharaon*. Paris, 1984.

Kerr, Malcolm. *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley, 1966.

Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, 1955.

Khalidi, Tarif ed. *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*. Beirut, 1984.

Al-Khalil, Samir. *The Republic of Fear*. London, 1989.

Khan, Muhammad Akram. *Islamic Economics*. Leicester, 1983.

Khan, Waqar Masood. *Towards an Interest-Free Islamic Economic System*. Leicester, 1985.

Khomeini R. *Islam and Revolution*. Trans. and annotated by Hamid Algar. Berkeley, 1981.
The Selected Messages of Imam Khomeini Concerning Iraq and the War Iraq Imposed upon Iran. Tehran, 1981.

Kotobi, Mortéza, ed. *Iran: une première république*. Paris, 1983.

Kramer, Martin. *Islam Assembled: the Advent of the Muslim Congresses*. New York, 1986.
ed. *Shi'ism, Resistance and Revolution*. Boulder Co., 1987.

Kühn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962, new edn, 1970.

Labovitz, J. *Presidential Impeachment*. New Haven, 1978.

Lambton, Ann. *The Persian Land Reform 1962-1966*. Oxford, 1969.
State and Government in Medieval Islam. Oxford, 1985. 1st edn, 1981.

Hammens, Henri. *Etudes sur le siècle des Omeyyades*. Beirut, 1930.

Laoust, Henri. *Les Schismes dans l'Islam*. Paris, 1965.

Lapidus, Ira. *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*. Berkeley, 1983.

Linant de Bellefonds, Y. *Traité de Droit musulman comparé*. Vol. I, Paris, 1965.

Lockhart, W., Kamisar, Y., and Choper, J. eds. *Constitutional Law, Cases, Comments, Questions*. 3rd edn, Chicago, 1970, 1st edn, 1964.

Luchaire, François. *Le Conseil Constitutionnel*. Paris, 1980.

McCloskey, Robert G. *The American Supreme Court*. Chicago, 1960.

Macdonald, Duncan B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. Lahore, 1972. 1st edn, 1903.

MacLachlan, Keith. *The Neglected Garden*. London, 1988.

Mahmassani, S. *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun. Essai historique, analytique et critique*. Lyon, 1932.

Mallat, Chibli, ed. *Islamic Law and Finance*. London, 1988.
Shi'i Thought from the South of Lebanon. Oxford, 1988.

Mann, Hans-Dietrich. *Lucien Febvre: La pensée vivante d'un historien*. Paris, 1971.

Marr, Phebe. *The Modern History of Iraq*. Boulder, 1985.

Martens, André. *L'économie des pays arabes*. Paris, 1983.

Martin, Richard ed. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson, 1985.

Martin, Vanessa. *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*. London, 1989.

Marx, Karl. *Le Capital*. Vol. I, Paris. 1969.
Contribution to the Critique of Political Economy. London, 1973.

Marx, Karl and Engels, Friedrich. *Selected Works*. 2 vols. Moscow, 1951.

Michalak, Laurence and Salacuse, Jeswald eds. *Social Legislation in the Contemporary Middle East*. Berkeley, 1986.

Milliot, Louis ed. *Travaux de la Semaine internationale de Droit musulman*. Paris, 1953.

Mitchell, Richard. *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford, 1969.

Momen, Mojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven, 1985.

Montesquieu. *Œuvres complètes*. Paris, 1964.

Mortimer, Edward. *Faith and Power*. London, 1982.

Mottahedeh, Roy. *The Mantle of the Prophet: Learning and Power in Modern Iran*. London, 1986.

Muslehuddin, Mohammad. *Insurance and Islamic Law*. New Delhi, 1982. Ist edn, 1969.

Nashat, Guity ed. *Women and Revolution in Iran*. Boulder Co., 1983.

Newman, Andrew. *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) School in Imami Shi'i History from the third/ninth to the tenth/sixteenth Century A.D.* Ph.D. Thesis, 2 vols., Los Angeles, 1986.

Nienhaus, Volker. *Literature on Islamic Economics in English and in German*. Cologne, 1982.

Norton, Augustus. *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon*. Texas, 1987.

Olson, Robert. *The Siege of Mosul and Ottoman-Persian Relations 1718-1843*. Bloomington, Indiana, 1975.

Philip, Loic and Favoreu, Louis. *Les Grandes Décisions du Conseil constitutionnel*. 4th edn, Paris, 1986.

Pipes, Daniel. *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York, 1983.

Piscatori, James ed. *Islam and the Political Process*. Cambridge, 1983.
Islam in a World of Nation-States. Cambridge, 1986.

Pohl-Schöberlein, Monika. *Die Schiitische Gemeinschaft des SüdLibanon (Gabal, 'Amil) innerhalb des Libanesischen Konfessionellen Systems*. Berlin, 1986.

Powers, David. *Sutdies in Qur'an and Hadith*. Berkeley, 1986.

Rabbath, Edmond. *La Constitution libanaise: origines, textes et commentaires*. Beirut, 1982.

Randal, Jonathan. *The Tragedy of Lebanon*. London, 1983.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, 1971.

Reid, Donald. *Lawyers and Politics in the Arab World 1880-1961*. Chicago, 1981.

Rodinson, Maxime. *Islam et Capitalisme*. Paris, 1966.

Sadr, Muhammad Baqer al-. *Le Chiisme: Prolongement naturel de la ligne du Prophète*. Abbas al-Bostani tr. Paris, 1983.
Our Philosophy. Shams Inati tr. London, 1987.
Unsere Wirtschaft, Eine Gekürzte Kommentierte Ubersetzung des Buches Iqtisaduna. A. Rieck tr. Berlin, 1984.

Said, Edward. *Orientalism*. London, 1987.

Saleh, Nabil. *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*. Cambridge, 1986.

As-Sanhuri, 'Abd ar-Razzaq. *Le Califat*. Paris, 1926.

Schacht, Joseph. *Introduction to Islamic Law*. Oxford, 1964.

Schirazi, Asghar. *The Problem of the Land Reform in the Islamic Republic of Iran*. Berlin, 1987.
ed. *Texte zur Agrargesetzgebung in der Islamischen Republik Iran*. Berlin, 1988.

Schulze, Rheinhardt. *Islamischer Internationalismus in 20. Jahrhundert; Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga (Mekka)*. Leiden, 1990.

Shakespeare, William. *Hamlet*. G. Hibbard ed., Oxford, 1987.

Le Shi'isme imamite. Paris, 1970.

Sick, Gary. *All Fall Down*. London, 1985.

Siddiqui, K., ed. *Issues in the Islamic Movement 1980-1981*. London, 1981.

Sivan, Emmanuel. *Radical Islam*. New Haven, Conn., 1985.

Sluglett, Peter. *Britain in Iraq 1914-1932*. London, 1976.

Sluglett, Peter and Farouk-Sluglett, Marion. *Iraq since 1958: from Revolution to Dictatorship*. London, 1987.

Sou'al, ed. *L'Islamisme aujourd'hui*. Paris, 1985.

Stark, Freya. *Baghdad Sketches*. London, 1947, 1st edn, 1937.

At-Tabataba'i, Hossein Modarressi. *An Introduction to Shi'i Law*. London, 1984.
Shi'ite Islam. Hossein Nasr tr., Albany, New York, 1977. 1st edn. 1975.

Taheri, Amir. *Khomeiny*. Paris, 1985.

Taleghani [Taliqani], Mahmud. *Society and Economics in Islam*. R. Campbell tr. Berkeley, 1982.

Tribe, Laurence. *American Constitutional Law*. Mineola, USA, 1978.
Constitutional Choices. Cambridge, Mass., 1985.

Tyan, Emile. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*. Vol. I, Paris, 1938.

Udovitch, Abraham ed. *The Islamic Middle East 700-1900. Studies in Economic and Social History*. Princeton, 1981.
Partnership and Profit in Medieval Islam. Princeton, 1970.

Wansbrough, John. *Qur'anic Studies*. Oxford, 1977.
The Sectarian Milieu. Oxford, 1978.

Wohlers-Scharf, Traute. *Les Banques arabes et islamiques*. Paris, 1983.

مقالات (عربية وفارسية)

عبدالله، محمّد. «دولة ولاية الفقيه»، دراسات وبحوث، ٢:٨، ١٤٠٣/١٩٨٣، ص ٩٧-١٢٧.

البدوي، إبراهيم زكي. «نظرية الرِّبا المحرَّم»، مجلة القانون والاقتصاد، ١٩٣٩، ص ٣٨٧-٤٤٧، ٥٣٣-٥٦٦.

بحر العلوم، محمّد. «الدراسة وتاريخها في النجف»، في موسوعة العتبات المقدّسة، قسم النجف (تحرير ج. خليلي)، المجلّد الثاني، بيروت، ١٩٦٤.

الدجاوي، يوسف. «معاملات التجّار وما فيها من ربا»، نور الإسلام، المجلّد ٦:٣، ١٣٥٤/١٩٣٥، ص ٣٢٤-٣٢٨.

«القراض»، نور الإسلام، المجلّد ٦:٣، ١٣٥٤/ ١٩٣٥، ص ١٨٣-١٨٧.

«فصل في حكمة تحريم الربا»، المنار، ١٩٠٦، ص ٣٣٢-٥٠.

حائري، كاظم. «ترجمة حياة السيد الشهيد»، في مباحث الأصول لمحمّد باقر الصدر

(حرّره حائري)، قم، ١٤٠٧/١٩٨٧، ص ١١-١٦٨.

«الإمام الشهيد السيد محمّد باقر الصدر»، **طريق الحقّ**، ٢: ١٢، شباط [فبراير] ١٩٨٢، ص ٥-٢٠.

الجبالي، إ. «الربا»، نور الإسلام، المجلّد الثاني، ١٩٣١-٢، ص ٣٥٨-٧٥؛ ٤٢٥-٣١؛ ٤٨٨-٩٦؛ المجلّد الثالث، ١٩٣٢-٣، ص ٤٢٤-٩.

الخميني، روح الله. «متن كامل وصيتنامه الهى سياسى امام خمينى»، **كيهان هوائى**، ١٤ حزيران ١٩٨٩، ص ٢.

مغنيّه، محمّد جواد. «النجف في ألف عام»، في كتاب **من هنا وهناك**، بيروت، دون تاريخ، ص ٤٨-٥٠.

محمّد، يحيى. «نظرات فلسفية في فكر الشهيد الصدر»، في **دراسات وبحوث**، ٢: ٦، ١٩٨٣، ص ١٧٣ فصاعداً.

المظفّر، محمّد رضا. «جامعة النجف الأشرف وجامعة القرويّين»، في **مجلة المجمع العلميّ**، ١٩٦٤، ص ٢٩٣-٣٠١.

شبلي ملاّط، «المحكمة العليا الأميركية في النقاش القانوني المعاصر»، **الشرق الأدنى، دراسات قانونية**، ١٩٨٧، ص ٩-٢٦.

«ربح صندوق التوفير»، **المنار**، ١٩١٧، ص ٥٢٦-٨.

الرفاعي، عبد الجبار. «فهرست الاقتصاد الإسلامي Vii-i»، **توحيد**، ١٩٨٦-٧، ص ٢٠-٢٧.

سليم، عزّ الدين. «الشهيد الصدر، رائد حركة التغيير في الأمّة»، **توحيد**، ٢٧، ١٤٠٧/١٩٨٧، ص ٢٥-٣٩.

«صندوق التوفير في إدارة البريد»، **المنار**، ١٩٠٤، ص ٢٨-٢٩.

الطباطبائي، محمد حسين، «اجتهاد وتقليد در اسلام وشيعه»، في **بحثى**

در براى مرجعيت وروحانيت، طهران ١٩٦٣.

ولايت وزعامت، م. ن.

الزين، علي. «أضواء على المدارس الدينية في النجف»، **العرفان**، ٥٨: ٣-٤، ١٩٧٠، ص ٣٠٧-١٧.

مقالات (لغات غربية)

Akhavi, Shahrough. 'Shari'ati's social thought', in N. Keddie ed., *Religion and Politics in Iran*, New Haven, 1983, pp. 125-43.

Algar, Hamid. "The oppositional role of the ulama in twentieth-

century Iran", in N. Keddie ed., *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, 1972, pp. 231-55.
"Social Justice in the ideology and legislation of the Islamic revolution of Iran", in L. Michalak and J. Salacuse eds., *Social Legislation in the Contemporary Middle East, Berkeley*, 1986, pp. 17-60.

Althusser, Louis. "Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*", in K. Marx, *Le Capital*, Paris, 1969.

Amoretti, Biancamaria. "Pour une analyse politique de l'économie islamique", *La Pensée*, 229, 1982, 62-70.

Anderson, Norman. "A law of personal status for Iraq", *International and Comparative Law Quarterly*, 1960, 542-63.
"Changes in the law of personal status in Iraq", *International and Comparative Law Quarterly*, 1963, 1026-31.
"Recent developments in shari'a law i-x", *The Muslim World*, xl-xliii, 1950-2.
"Reforms in family law in Morocco", *Journal of African Law*, 1958, 146-59.
"The Syrian law of personal status", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1955, 34-49.
"The sharia'a and civil law", *Islamic Quarterly*, I: I, 1954, 29-46.

Ashtor, Emmanuel. «Le taux d'intérêt dans l'Orient médiéval», in *The Medieval Near East: Social and Economic History*, London, 1978, pp. 197-213.

Bakhash, Shaul. "Islam and social justice in Iran", in M. Kramer, ed., *Shi'ism,*
Resistance and Revolution, Boulder Co., 1987, pp. 95-116.
"The politics of land, law and social justice in Iran", *Middle East Journal*, 43:2, 1989, 186-201.

"Baqir al-Sadr's last message on the unity of the Ummah", In K. Siddiqui ed., *Issues in the Islamic Movement*, London, 1981, p. 57.

Bar'am, Amazia. "The shi'ite opposition Iraq under the Ba'th, 1968-1984", in *Colloquium on Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Hebrew University, Jerusalem, 13-15 May 1985.

Batatu, Hanna. "Iraq's underground Shi'a movements: characteristics, causes and prospects", *Middle East Journal*, 35: 4, 1981, 577-94.

Bayat, Mangol. "Mahmud Taleqani and the Iranian revolution", in M. Kramer ed., Shi'*ism, Resistance and Revolution*, Boulder, Co., 1987, pp. 67-94.

Bengio, Ofra. "Shi'is and politics in Ba'thi Iraq", *Middle Eastern Studies*, 1985, 2-11.

Braudel, Fernand. «Histoire et sciences sociales: la longue durée», *Annales E.S.C.*, 4, 1958, 725-53, reprinted in *Ecrits sur l'Histoire*, Paris, 1969, 41-83.

Brunschvig, Robert. «Les usul al-fiqh imamites à leur stade ancien», in *Le Shi'isme imamite*, Paris, 1970.

Cagatay, Nesh'et. "Riba and interest concept and banking in the Ottoman Empire", *Studia Islamica*, 32, 1970, 53-68.

Cahen, Claude. «L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval", *Studia Islamica*, 3, 1955, 93-115.
«Réflexions sur l'usage du mot 'féodalité', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 3, 1960, 2-20.

Calder, Norman. "Accommodation and revolution in Imami Shi'i jurisprudence: Khumayni and the classical tradition", *Middle East Studies*, 18, 1982.
"Khums in Imami Shi'i jurisprudence, from the tenth to the sixteenth century AD", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 45, 1982, 39-47.
"Zakat in Imami Shi'i jurisprudence, from the tenth to the sixteenth century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64, 1981.

Cappelletti, Mauro. "Who watches the watchmen", *American Journal of Comparative Law*, 31, 1983, I ff.

Carter v. Carter Coal Co., 298 US 238 (1936).

Chalmeta, Pedro. «Au sujet des théories économiques d'Ibn Khaldun», *Rivista degli Studi Orientali*, 1983, 93-120.

Chehata, Chafik, «La théorie de l'abus des droits chez les jurisconsultes musulmans», *Revue Marocaine de Droit*, 1953, 105-13.

Cole, Juan. "Shi'i clerics in Iraq and Iran 1722-1780: the Akhbari-Usuli controversy reconsidered", *Iranian Studies*, 18:1, 1985, 3-34.

Connors, Jane, "Towards a system of Islamic finance in Malaysia", in C. Mallat ed., *Islamic Law and Finance*, London, 1988.

Daoualibi, M. "Usure et droit musulman", in L. Milliot ed., *Travaux de la Semaine internationale de Droit musulman*, Paris, 1953, pp. 139-42.

"Decision on shari'a and riba", *Arab Law Quarterly*, 1:1, 1985, 100-8.

Donohue, John, «Notre économie», *Cahiers de l'Orient*, 8-9, 1987-8, 179 ff.
«La Nouvelle Constitution syrienne et ses détracteurs», *Travaux et Jours*, 47, 1973, 93-111.

«Dossier: Aux sources de l'islamisme chiite:-Muhammad Baqer al-Sadr», *Cahiers de l'Orient*, issue 8-9, 1987-8, 115-202.

Edge, Ian. "Shari'a and commerce in contemporary Egypt", in C. Mallat ed., *Islamic Law and Finance*, London, 1988.

Enayat, Hamid. "Iran: Khumayni's concept of the 'Guardianship' of the Jurisconsult", in J. Piscatori ed., *Islam and the Political Process*, Cambridge, 1982, pp. 160-80.

Engels, Friedrich. "Letter to J. Bloch, 21-22 September 1890", in Karl Marx and F. Engels, *Selected Works*, Moscow, 1951, vol.2.

Haeri, Shahla. "The institution of mut'a marriage in Iran: a formal and historical perspective", in G. Nashat ed., *Women and Revolution in Iran*, Boulder Co., 1983, pp. 231-51.
"Power of ambiguity: cultural improvisation on the theme of temporary marriage", *Iranian Studies*, 19:2, 1986, 123-54.

Hallaq, Wael. "The development of logical structure in Sunni legal theory", *Der Islam*, 64, 1987, 42-67.
"On the origins of the controversy about the existence of mujtahids and the gate of ijtihad", *Studia Islamica*, 63, 1986, 129-42.
"Was the Gate of Ijtihad ever closed?", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1984, 1-33.

Halliday, Fred. "Iranian foreign policy since 1979: internationalism and nationalism in the Islamic revolution", in Cole and Keddie eds., *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, 1987, pp. 88-107.

Hill, Enid. "Islamic law as a source for the development of a comparative jurisprudence: theory and practice in the life and work of Sanhuri", in A. Azmeh ed., *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, London, 1988.

Homoud, Sami, "Islamic Banking and Social Development", in Islamic Banking Conference, *Proceedings*, New York, 1985.

Honigmann, E. "Al-Nadjaf", *Encyclopedia of Islam*, 1st ed, Leiden 1936, vol. 3, pp. 815-16.

Howard, Ian tr., "The Islamic Economy I-V11", *al-Serat*, 1981-5.

Ibrahim, Saad Eddin. "Anatomy of Egypt's militant groups: methodological note and preliminary findings", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 12, 1980, 423-53.

Jamali, Fadel. "The theological colleges of Najaf", *The Muslim World*, 50, 1960, 15-22.

Katouzian, Homa. "Shi'ism and Islamic Economics", in N. Keddie ed., *Religion and Politics in Iran*, New Haven, 1983.

Kedourie, Elie. "The kingdom of Iraq: a retrospect", in *The Chatham House Version*, London, 1970.

Khan, Mohammad. "Mohamedan Laws against usury and how they are evaded", *Journal of Comparative Law*, 1929, 233-44.

Khomeini (Khumaini), Ruhallah. "Imam Khomeini's message on hearing of the martyrdom of Ayatollah Sayyid Baqir Sadr at the hands of the American puppet Saddam Hussain", in *The Selected Messages of Imam Khomeini Concerning Iraq ant the War Iraq Imposed upon Iran*, Tehran, 1981, p. 47.

Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna 'ashariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39, 1976, 521-34.

Koorooshy, J. "Agrarverfassung der Islamischen Republik Iran", *Orient*, 28, 1987, 229-43.

Kramer, Martin. "Tragedy in Mecca", *Orbis*, 32:2, 1988, 231-47.

Küppers, N. "Das irakische Zivilgesetzbuch", *Zeitishrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, 62, 1960, 181-98; 63, 1961, 1-44.

Kuran, Timur. "The economic system in contemporary Islamic thought: interpretation and assessment", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 18, 1980, 135-64.
"On the notion of economic justice in contemporary Islamic thought", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 21, 1989, 171-91.

Lambton, Ann. "Quis custodiet custodes? Some reflections on the Persian theory of government", *Studia Islamica*, 5, 1955, 125-48; 6, 1956, 125-46.

"A reconsideration of the position of the marja' al-taqlid and the religious institution", *Studia Islamica*, 20, 1964, 115-35.

Linant de Bellefonds, Y. «Abd al-Razzaq al-Sanhuri: Massadir al-Haq fil-Fiqh al-Islami», *Revue internationale de Droit comparé*, 10, 1958, 476-9 and 11, 1959, pp. 633-9.
«Le code du statut personnel irakien de 30 décembre 1959», *Studia Islamica*, 13, 1960, 69-135.
"Le droit musulman et le nouveau code civil égyptien", *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*, 1959, 211-22.

Loutfi el-Sayed, Afaf. "The role of the 'ulama in Egypt during the early nineteenth century", in P. M. Holt ed., *Political and Social Change in Modern Egypt*, London, 1968.

Mahmassani (Mahmasani), Subhi. «Les principes de droit international à la lumière de la doctrine islamique», *Académie de Droit*

International, Recueil des Cours, 117, 1966, 205-328.

Makdisi, George. "The significance of the Sunni schools of law in Islamic religious history", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 11, 1979, 1-8.

Mallat, Chibli. «A l'origine de la guerre Iran-Irak: l'axe Najaf-Téhéran», *Les Cahiers de l'Orient*, Autumn 1986, 119-36.

"Contemporary Qur'anic exegesis between London and Najaf; a view from the law", unpublished communication, SOAS, 21 October 1987.

«Le féminisme islamique de Bint al-Houdâ», *Maghreb-Machrek*, 116, 1987, 45-58.

"Political Islam and the "ulama in Iraq", MS, Berkeley, 1986. Published in part in S. Hunter ed., *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, Bloomington, Indiana, pp. 71-87.

"Religious militancy in contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shi'a paradigm", *Third World Quarterly*, 10:2, April 1988, 699-729.

"Sunnism and Shi'ism in Iraqi Islamic family law: Revisiting the codes", in J. Connors and C. Mallat eds., *Islamic Family Law*, London, 1990.

Mandaville, Jon. "Usurious piety: the cash waqf controversy in the Ottoman Empire", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 10, 1979, 289-308.

Marbury v. Madison, 1 Cranch 137 (1803).

Martin, Pierre. «Une grande figure de l'islamisme en Irak», *Cahiers de l'Orient*, 8-9, 1987-8, pp. 117-35.

Mayer, Ann. "Islamic banking and credit policies in the Sadat era: the social origins of Islamic banking in Egypt", *Arab Law Quarterly*, 1:1, 1985, 32-50.

Mirakhor, Abbas. "The progress of Islamic banking: the case of Iran and Pakistan", in C. Mallat ed., *Islamic Law and Finance*, London, 1988.

Morony, Michael. "Landholding and social change: lower al-'Iraq in the early Islamic period", in T. Khalidy ed., *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut, 1984.

"Landholding in seventh-century Iraq: late Sasanian and early Islamic patterns", in A. Udovitch ed., *The Islamic Middle East 700-1900. Studies in Economic and Social History*, Princeton, 1981.

Mundy, Marsha. "The family, inheritance, and Islam: a reexamination of the sociology of fara'id law", in. A. Azmeh ed., *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, London, 1988, pp. 1-123.

National Labor Relations v. Jones Steel Corp., 301 US 57 (1973).

Nienhaus, Volker. "The performances of Islamic banks: trends and cases", in C. Mallat ed., *Islamic Law and Finance*, London, 1988.

Powers, David. "The historical evolution of Islamic inheritance law", in J. Connors and C. Mallat eds., *Islamic Family Law*, London, 1990.

Railroad Retirement Board v. Alton Railroad Co., 295 US 330 (1935).

Reissner, J. "Der Iman und die Verfassung; zur politischen und staatsrechtlichen Bedeutung der Direktive Imam Khomeinis vom 7. Januar 1988", *Orient*, 29: 2, 1988, 213-36.

Richard, Yann. «Du nationalisme à l'islamisme: dimensions de l'identité ethnique en Iran», in *Le Fait Ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, 1988, pp. 267-75.

Rippin, Andrew. "The exegetical genre Asbab al-Nuzul: a bibliographical and terminological survey", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 48, 1985, 1-15.
"Ibn 'Abbas's al-Lughat fil-Qur'an", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 44, 1981.
"Literary analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira: the methodologies of John Wansbrough", in R. Martin ed,. *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, 1985, pp. 151-63.

Rose, Gregory. "Velayat-e Faqih and the recovery of Islamic identity in the thought of Ayatollah Khomeini", In N. Keddie ed. *Religion and Politics in Iran*, New Haven, 1983, pp. 166-88.

Al-Saud, Mohamad, "Luncheon Address", in Islamic banking conference, *Proceedings*, New York, 1985.

Scarcia, G. "Intorno alle controversie tra ahbari e usuli presso gli imamiti di Persia", *Rivista degli Studi Orientali*, 33, 1958, 211-50.

Schlechter Poultry Corp. v. US, 295 U.S. 495 (1935).

Spengler, J. "Economic thought in Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History*, 1963-4, 268-306.

Tribe, Laurence. "Towards a syntax of the unsaid: construing the sounds of congressional and constitutional silence", *Indiana Law Journal*, 57, 1982, 515 ff.

Turan, O. "A legal document concerning money-lending for interest in Seljukian Turkey", *Professor Muhammad Shafi Presentation Volume*, Lahore, 1955, pp. 255-65.

Yavari d'Hellencourt, N. «Le radicalisme shi'ite de 'Ali Shari'ati», in O. Carré and P. Dumont eds., *Radicalismes islamiques*, vol. 1, Par-

is, 1986.

Zubaida, Sami. "The ideological conditions for Khomeini's doctrine of government", *Economy and Society*, 11:2, 1982.



هذا البحث سيرة فكرية للعلاّمة النجفي محمّد باقر الصّدر الذي أعدم في العراق في نيسان ١٩٨٠. ويناقش الكتاب مساهمات الصّدر في تجديد الفقه الإسلامي، لا سيّما في المواضيع الدستورية والاقتصادية والمصرفية، متناولاً وقع هذه الأفكار في العالم الإسلامي، وبالأخصّ في إيران ما بعد الثورة. وبعبارة المؤرّخ الراحل ألبرت حوراني: لقد «أثبت هذا البحث بشكل واف صدارة محمّد باقر الصّدر كعالم مهمّ ليس فقط في العراق ولكن أيضاً في العالم الشيعي، بل في العالم الإسلامي بأسره».

وحاز «تجديد الفقه الإسلامي» على جائزة جمعية الدراسات الشرق الأوسطية في أميركا لأفضل مؤلَّف أكاديمي لعامي ١٩٩٣ و١٩٩٤.

تُرجم الكتاب إلى لغات عدّة، ويقدّم هذه الطّبعة العربية الثانية السيد محمد جعفر الصّدر.

شبلي ملاّط محام لبناني وأستاذ جامعي، أستاذ رئاسي في قوانين الشرق الأوسط بجامعة يُوتاه في الولايات المتحدة الأميركية وأستاذ كرسي جان موني في القانون الأوروبي بجامعة القديس يوسف في لبنان. من كتبه:
مدخل إلى القانون في الشرق الأوسط، عن دار أوكسفورد ٢٠٠٧،
العراق، الدليل إلى القانون والسياسة، عن دار أسبن ٢٠٠٩،
فلسفة اللاعنف، عن دار أوكسفورد ٢٠١٥.